SOPHIE CARATINI

# LES NON-DITS DE L'ANTHROPOLOGIE

SUIVI DE

## DIALOGUE AVEC MAURICE GODELIER

éditions
THIERRY MARCHAISSE

SOPHIE CARATINI

# LES NON-DITS DE L'ANTHROPOLOGIE

SUIVI DE

DIALOGUE AVEC MAURICE GODELIER

éditions
THIERRY MARCHAISSE

SOPHIE CARATINI

# LES NON-DITS DE L'ANTHROPOLOGIE

SUIVI DE

## DIALOGUE AVEC MAURICE GODELIER

éditions
THIERRY MARCHAISSE

© 2012 Éditions Thierry Marchaisse
Deuxième édition remaniée, actualisée et augmentée ; préface et *Dialogue* inédits
(première édition PUF 2004)

Conception visuelle et photo de couverture : Denis Couchaux
Mise en page intérieure : Anne Fragonard-Le Guen
© Allison Peters Jablonko pour les trois photos de Baruya, prises en 1969

En couverture : *Bocca della Verità* (Rome)
En quatrième de couverture, lettre de Claude Lévi-Strauss à Sophie Caratini (3 juin 2004),
avec l'autorisation de l'auteur et de ses ayants droit.

Éditions Thierry Marchaisse
221 rue Diderot,
94300 Vincennes
http://www.editions-marchaisse.fr

Diffusion Harmonia Mundi

ISBN (ePub) : 978-2-36280-032-0
ISBN (papier) : 978-2-36280-010-8

COLLECTION « LES NON-DITS »

Une pratique, une discipline, une science affectent profondément les individus qui s'y consacrent. Mais une telle empreinte n'a-t-elle de valeur que subjective, se pourrait-il qu'elle éclaire en retour les objets, les concepts et les méthodes en jeu ?

C'est le pari de cette collection, qui prend comme fil conducteur les méandres de parcours chaque fois singuliers. On en attend une forme d'intelligibilité qui passe par les coulisses d'un domaine – ses non-dits – pour mieux nous y introduire.

# Préface

L'hiver 1999, sur le terrain africain, je fus victime de ce que je nommerais volontiers un « accident psychique ». Par un mécanisme que je ne m'explique pas, mais que les psychanalystes associent au transfert, j'avais absorbé les effets d'une violence faite à un autre, comme le chamane prend sur lui le mal qui habite son patient et le combat toute la nuit pour pouvoir, à l'aube, l'en délivrer.

Cet événement ne me concernait pas, je n'en avais même pas été témoin, mais il a provoqué en moi une souffrance aussi aiguë qu'incompréhensible.

Pendant toute la durée de mon séjour, je fus envahie par un discours intérieur que je ne pouvais pas maîtriser et qui s'imposait particulièrement à ma conscience aux moments de l'appel à la prière avec des accents de « révélation ». Et de fait, il m'a semblé que tout un pan de la connaissance me devenait accessible. J'avais toujours évité, dans mes investigations anthropologiques, d'aborder les domaines de la croyance et de la religion, même si j'avais relevé le rôle des mythes dans les constructions identitaires et politiques. Il me semblait que pour pouvoir en débattre, il fallait avoir vécu quelque chose dans ce domaine, que je ne pouvais pas me contenter d'être le témoin des croyances des autres et de recueillir leurs discours. Mais mon éducation, résolument athée, m'avait tenue très éloignée de toute forme d'expérience spirituelle.

Or voilà que tout à coup, le carcan intellectuel étroitement rationaliste dans lequel j'étais toujours restée enfermée avait sauté. Je n'étais pas pour autant tombée dans une « foi » quelconque, c'est le principe de la croyance qui s'en trouvait éclairé : une expérience inespérée pour un anthropologue ! Au-delà de

l'état de douleur dans lequel j'étais plongée, ce que mes voix intérieures me disaient me fascinait, j'en comprenais à la fois le caractère inquiétant et l'incroyable opportunité de savoir. Alors, tandis que l'Autre en moi parlait sans que je puisse l'arrêter, l'anthropologue que j'étais aussi prenait des notes.

J'habitais chez des amies mi-peules, mi-lébous, avec lesquelles j'entretenais des liens étroits depuis de longues années, ce qui nous permettait, à moi d'avouer ma détresse personnelle, et à elles de tenter d'y remédier. Il y avait dans la maison une jeune femme de la famille qui attendait son premier enfant. Très éprise de son époux, elle exultait du bonheur d'être enceinte en même temps qu'elle concevait avec une immense terreur l'idée qu'on lui jette un sort, que des envieux, des jaloux, et surtout sa propre belle-mère, experte en « maraboutage » et qu'elle ressentait hostile, fassent « quelque chose » pour nuire au bon déroulement de sa grossesse. Spontanément, nous avons rapproché nos désarrois et toutes m'ont encouragée à la suivre dans ses déplacements, afin de rencontrer, moi aussi, les multiples sortes de tradipraticiens qu'elle consultait assidûment, cherchant à chaque fois à en trouver un autre, puis un autre, et encore une autre… dans les diverses cultures présentes dans son pays.

Tout en menant tant bien que mal quelques entretiens relatifs à l'enquête qui justifiait ma présence au Sénégal, j'ai donc passé la majeure partie du temps de ma mission à courir d'un tradipraticien à l'autre, à Dakar comme en brousse, en quête de secours et non pour étudier les techniques thérapeutiques locales. À force d'imiter ma jeune amie dans l'usage des formules magiques, des rites de purification, par fumigations ou bains de décoctions de plantes, dans la récitation de la prière, la pratique de l'aumône préventive et surtout l'écoute des mots qui étaient mis sur mon malaise, je finis par ressentir une sorte de soulagement. Je suis rentrée en France apaisée, riche d'une nouvelle compréhension des croyances, des religions, de leurs rapports avec la structure

du réel, et du rôle du symbolique et de l'imaginaire dans l'équilibre ou le déséquilibre du corps comme de l'esprit. De son côté, ma compagne n'eut pas le même bonheur : elle perdit son enfant peu de temps après mon départ, et n'a jamais pu connaître les joies de la maternité.

Ma guérison se révéla fragile : au bout de quelques semaines, les troubles réapparurent, me contraignant à me tourner cette fois vers les médecines de l'âme telles qu'elles s'exercent dans ma culture. Je me souviens être entrée dans le bureau de la psychiatre-psychanalyste qui allait être ma thérapeute avec ces mots : « j'ai l'inconscient qui parle tout seul ».

Deux ans plus tard, lorsque au cours de la cure elle jugea que j'étais enfin hors de danger, elle m'apprit que j'avais souffert d'une « fissuration du moi ». Elle me dit aussi que j'avais eu beaucoup de chance d'avoir été en Afrique lors de mon « accident psychique », car j'avais trouvé là-bas une possibilité de rationaliser ce qui m'arrivait, peu importait par ailleurs la forme de cette rationalité. Et il est vrai que mes amies, comme les tradipraticiens que j'avais consultés, n'avaient rien trouvé de déraisonnable ni d'irrationnel dans les manifestations dont j'étais le théâtre. Ils y avaient vu au contraire les signes d'une sorte de grâce d'ordre divin ou de don de voyance. Le chef de la confrérie Layène de Yoff, que j'étais allée rencontrer pour débattre avec lui du contenu de mes « révélations » et de leurs rapports avec les livres saints, m'avait même identifiée comme *sukhna*, ce qui signifie « sainte ». En d'autres termes, l'Afrique m'avait sauvée de l'hôpital psychiatrique.

Durant toute la durée de ma cure psychanalytique, j'ai examiné les conséquences affectives et cognitives de cet accident psychique selon deux points de vue : celui éminemment rapproché de la « séance », et celui plus distancié de l'anthropologue habituée à osciller entre l'implication dans les relations humaines vécues sur le terrain et le détachement indispensable à

l'élaboration scientifique. En d'autres termes, j'ai fait de cette expérience une matière, un nouvel objet d'étude anthropologique. Mais que dire et surtout que penser des résultats de cette autre « recherche » ?

En 2003, mon équilibre enfin rétabli, je sollicitai une entrevue avec Claude Lévi-Strauss pour l'entretenir des réflexions que j'avais développées en contrepoint du travail analytique, car j'avais finalement réalisé avec étonnement que l'essentiel de ces « révélations » m'avaient systématiquement conduite à tourner autour des grands domaines de l'anthropologie que lui-même avait investis : la question des structures, la parenté et les mythes. Il m'écouta avec attention et, sans répondre directement à l'interrogation que ma relation contenait, me répondit simplement, mais avec fermeté : « il faut écrire ! »

Écrire, oui, mais écrire quoi ? Comment articuler, sur une quête de sens très personnelle, un propos de portée générale ? Et surtout comment légitimer le passage ? Je ne savais trop quelle suite donner à cette injonction d'écriture, quand, quelques mois plus tard, Thierry Marchaisse m'invita à rédiger, pour la collection « Libelles » que François Jullien venait de fonder aux PUF, une sorte de pamphlet sur l'anthropologie qui bouscule les idées convenues. Telle fut l'ultime coïncidence qui m'a finalement plongée dans l'écriture de cet *essai* d'épistémologie teinté d'autobiographie, dont l'expérience traumatique est à la fois le prétexte et l'objet implicite [1].

À la question de l'anthropologie, j'ai substitué celle de l'anthropologue. Plutôt que de revenir sur l'histoire de la discipline, ses hommes et leurs œuvres, j'ai centré ma réflexion sur « le terrain » tel qu'il est pratiqué en anthropologie, en interrogeant dans le même temps ce qui précède et ce qui suit ce moment fondateur. Il est en effet convenu de considérer cette méthode, qui fait à la fois la force et la faiblesse de la discipline, comme un mode contestable d'approche des phénomènes car lourdement entaché de subjectivité. Cette « insuffisance »

au regard de l'idéal scientifique a longtemps justifié que les anthropologues maintiennent dans l'ombre cette part de leur travail, même s'il y a eu de prestigieuses exceptions. Pourtant, au-delà des aventures individuelles, il est heureusement possible de déceler des constantes, et c'est à ces constantes que j'ai voulu m'attacher, cherchant à les débusquer aux détours de ma propre pratique ; la seule qui me soit accessible sans restriction aucune, et pour cause.

L'écriture est un moment de mise en ordre de la pensée qui s'apparente à une sorte de course vers l'inconnu, même lorsqu'elle s'élabore dans la phase ultime d'une longue maturation. C'est donc au fil de la plume que m'est apparue dans toute son ampleur l'importance du traumatisme comme mécanisme de construction du savoir. Et que j'ai réalisé, plus précisément, comment la combinaison de divers traumatismes – y compris celui du terrain – participe de l'originalité de l'approche anthropologique, et même de sa valeur en tant que tentative d'appréhension puis de compréhension des réalités humaines.

J'entends ici par « traumatisme » le façonnement de l'être, le cisèlement de la conscience, tout ce qui, somme toute, participe de l'apprentissage. Il s'agit en effet d'examiner ce « trou » advenu dans le discours du sujet, dont il est aussi question lorsqu'on parle de « subjectivité », comme une procédure cognitive féconde et non seulement comme une cassure, un manque ou une faiblesse. Cet ouvrage est donc un pamphlet paradoxal en faveur de l'anthropologie qui met en évidence la valeur heuristique du traumatisme du terrain.

Si le propos est de montrer la singularité de la recherche anthropologique et de mettre en valeur les atouts de cette « science de l'homme », si fragiles soient-ils, il est important de rappeler que le contexte dans lequel elle s'exerce actuellement est bien différent de celui que ses fondateurs ont connu. Le fait même que de plus en plus de chercheurs intègrent la posture réflexive dans leur approche peut d'ailleurs être lu comme un indice des transformations en cours.

1 Une première version est parue aux PUF en 2004. Cette nouvelle édition a été remaniée, actualisée et augmentée. La présente préface et le *Dialogue avec Maurice Godelier* sont inédits.

# Introduction

L'anthropologie peut-elle échapper
au conflit de l'esthétique et de la guérilla ?
Jean DUVIGNAUD, *Le langage perdu*

Aujourd'hui, la plupart des sociétés étudiées par les anthropologues ont produit une ou plusieurs générations d'intellectuels susceptibles de lire et de commenter ceux qui étaient venus les observer, ou observer leurs parents et grands-parents. Car les descendants des « sauvages » d'hier s'intéressent grandement aux livres qui les décrivent. Certains assistent aux soutenances de thèse, siègent dans les jurys ou mieux encore dirigent des travaux de recherche ; et ils ne ménagent pas leurs critiques. Il arrive aussi qu'ils se réapproprient des traditions oubliées dont ils ont trouvé trace dans les ouvrages des premiers ethnographes, qu'ils les diffusent au village, et que lorsqu'un nouvel ethnologue arrive, on lui répète l'histoire qu'il prend à son tour pour argent comptant, d'autant que personne ne sait plus si elle a existé ou non, si elle a été inventée, quand et par qui [2].

En même temps, toute publication sur telle ou telle population se voit dotée d'un enjeu politique local qui peut être national ou même international, et dont l'importance augmente encore dans les situations de conflit. La diffusion des médias jusque dans les régions les plus reculées de la planète, accrue par les nouvelles technologies de la communication, fait que ce « livre » que le chercheur dit vouloir écrire lorsqu'il se présente aux autorités locales d'abord, puis aux notables du groupe qu'il est venu étudier, n'est plus quelque chose d'incompréhensible ni de négligeable : selon les cas, la liberté d'accès au terrain

en sera subtilement favorisée ou empêchée. Il est aussi des situations où le groupe concerné est hautement preneur de publicité (parfois même de publicité mensongère), contrairement aux représentants du pouvoir, ou inversement. L'enquêteur se trouve pris au cœur d'une bataille dont il devient – à travers son projet d'écriture – l'un des atouts ou des handicaps potentiels. Ce qu'on va lui dire et ne pas lui dire, ce qu'on va lui laisser voir et ce qu'on va lui cacher, l'instrumentalisation dont il pourra être ultérieurement l'objet ou même l'otage relèvent alors de rivalités ou de conflits qu'il lui faut déchiffrer : l'enjeu de l'écriture dépasse – et de loin – les objectifs déclarés de la science.

Pour toutes ces raisons, les anthropologues s'interrogent aujourd'hui plus que jamais sur eux-mêmes et sur leurs méthodes, d'autant que dans le même temps ils sont appelés à lutter au sein du champ scientifique pour maintenir une discipline dont l'existence paraît régulièrement menacée par la diminution drastique des postes et des crédits. Déjà, dans les années 1980, la crise des systèmes de pensée (positivisme, fonctionnalisme, structuralisme, marxisme, culturalisme, etc.) avait déstabilisé l'ensemble des sciences humaines et provoqué un temps d'arrêt, un moment épistémologique obligé. Tout en réaffirmant l'importance du terrain comme indispensables prémices à la construction de leurs savoirs, les chercheurs avaient commencé à se tourner vers de nouveaux « objets » et à diversifier leurs « problématiques ». Atteints, comme tant d'autres, par les effets du discours postmoderne sur la mondialisation [3], certains avaient proclamé l'anthropologie « science des mondes contemporains », laissant à penser, lorsqu'ils ne le disaient pas explicitement, que cet Autre extrême que les premiers ethnologues avaient cherché à rencontrer, ce « sauvage » d'antan, le vrai, celui qui était « pur » de tout contact avec la civilisation moderne, avait bel et bien disparu ; hélas !

Le monde change, et en même temps il rétrécit, l'anthropologie doit donc changer avec lui, ne pas risquer de se volatiliser avec son « objet » premier,

disait-on. Et de fait, la discipline s'est ouverte à de nouveaux champs de recherche. Depuis une vingtaine d'années, tandis que dans les lointains certains se reconvertissent dans « l'aide » humanitaire ou développementaliste, flirtant parfois avec l'expertise (il faut bien vivre), d'autres s'évertuent à débusquer l'ailleurs dans le proche. Le rat des villes va non seulement visiter le rat des champs, mais commence à sillonner les faubourgs de la ville. Il va dans les banlieues, furète dans les dédales et dans les caches de la cité, flirte avec la marginalité ou s'infiltre dans les temples interdits du pouvoir. Réputé « spécialiste » par héritage, l'anthropologue tend à devenir le marqueur de l'altérité chez soi : il identifie des cultures dans LA culture, ou développe des analyses sur les « données » de sa propre société en leur appliquant un « traitement » inspiré de celui que ses ancêtres ont effectué jadis sur les lointains. Ce mode d'approche quelque peu exotique des démunis comme des nantis, des sportifs, des universitaires, des hauts fonctionnaires et des ouvriers, des médias, des rites ou des mises en représentations du pouvoir est source d'enrichissement. Car il contribue à l'épaisseur de la connaissance anthropologique, faite de multiples expériences singulières et de (parfois) vivifiantes querelles d'école. C'est ce qui permet au chercheur de constituer non seulement une méthode de travail, mais un point de vue particulier qui renouvelle l'étude des faits de société. Beaucoup se réjouissent donc d'une évolution qui dégage progressivement l'image de la discipline de son pesant héritage colonial et promet aux anthropologues en mal – ou en peur – de terrains éloignés de vastes perspectives de reconversion.

Pourtant, le monde est toujours le monde, l'altérité est partout. Le fait que les sociétés des pays dominés adoptent quelques-unes des formes occidentales d'être ou de paraître n'a rien de nouveau et ne saurait être le signe de l'effacement des cultures, même si certains savoirs se perdent d'une génération à l'autre et que d'autres apparaissent. D'ailleurs la question n'est pas là, puisque

les anthropologues s'intéressent autant aux autres cultures qu'au *rapport* entre les cultures, un rapport non dit mais toujours présent, du moment du choix de leur terrain initial jusqu'à la dernière page de leurs discours ; un rapport qui désigne les altérités comme les identités en distinguant entre l'Autre et soi. Qui pourrait affirmer que la question des identités est obsolète alors que la plupart des guerres – et la guerre est partout – se font au nom d'une identité ? Identité « nationale », identité « ethnique », identité revendiquée, identité bafouée, identité créée ou supprimée. Peut-on prétendre que l'humanité en a fini avec les holocaustes et autres génocides, que le projet de tuer l'Autre, uniquement parce qu'il est Autre, n'est plus d'actualité ? Or quelle discipline interroge la distinction du Même et de l'Autre en même temps que ce besoin qu'ont les individus et les groupes humains de se distinguer, si ce n'est l'anthropologie ? Et quel est donc l'enjeu d'une telle « discipline » qui demande à ses chercheurs d'aller expérimenter la différence, de frôler la lisière entre la distinction et la confusion, de l'éprouver jusque dans leur chair et d'en imprégner leur inconscient ?

L'intention est ici d'examiner des façons d'être et de faire, telles qu'elles ont été observées et vécues en France et en Mauritanie au tournant du siècle par une anthropologue singulière, représentative du fait même de sa singularité. L'approche réflexive proposée voudrait montrer qu'on n'est pas anthropologue par accident, et que cette quête de l'altérité, qui est aussi une quête d'identité, est d'abord individuelle, profondément ancrée dans une problématique personnelle qui conditionne toutes les phases de la démarche et dont l'archéologie est à chercher bien en deçà de la première expérience de terrain.

L'ambition de cet essai est donc d'apporter une pierre à l'édifice épistémologique de la discipline en esquissant une microsociologie de la connaissance ou, si l'on préfère, une… anthropologie de l'anthropologie. En

conséquence, autant il importe de préciser le lieu-moment qui l'a rendu possible (un laboratoire du CNRS), de quelle expérience il est issu (la rencontre avec les sociétés nomades du Nord-Ouest saharien), autant le situer dans le concert des approches réflexives est hors de propos. De même, le risque de la répétition, le fait de revenir sur ce qui a déjà été dit, par l'auteur ou d'autres, est indifférent. Il semble au contraire que le sens profond de toute recherche soit ce déplacement du regard – ou des regards – qu'on porte sur les mêmes choses. La connaissance est un processus fondé sur des mécanismes de répétition : on revient, encore et toujours, aux mêmes points, mais à des moments différents, après avoir bougé soi-même ou, s'il s'agit d'un groupe, dans un mouvement résultant de l'histoire de ce groupe, de la variété des personnalités qui le composent et de la diversité des cheminements. Comme toute posture induit le refoulement des effets cognitifs des postures précédentes, surtout quand ils sont en apparence contradictoires, la pensée s'élabore dans un éternel retour, chaque avancée recelant *dans le même temps* sa part d'oubli.

Aujourd'hui, l'approche réflexive, longtemps marginale, commence à prendre de l'importance en anthropologie[4]. Certains tabous relatifs aux situations d'enquêtes sont en train d'être levés, mais la synthèse de l'ensemble du processus qui conduit à la production scientifique est rarement tentée : nous disposons surtout de récits, commentés par leurs auteurs ou par d'autres, sur la pratique du terrain et ses embûches, mais de fort peu d'écrits sur ce qui précède et ce qui suit l'expérience ainsi revisitée. Comprendre ce qui prédétermine un sujet à opter pour une discipline qui le fait passer par un *moment obligé* de décentrement et comment les effets de ce décentrement agissent sur ses interprétations, puis sur ses écrits, restent des questions trop souvent escamotées. Pour parvenir à les poser, il faut sans doute avoir accompli un véritable travail de dévoilement à soi-même. Parfois, cette posture

autoréflexive, qui dépasse le désir ou même le besoin de l'interrogation épistémologique, est en quelque sorte imposée au sujet, comme une conséquence imprévue des aléas de son métier. C'est ce qui m'est arrivé.

---

2 Phénomène souvent évoqué par les anthropologues et qu'il m'a été permis de constater personnellement en Mauritanie et au Sénégal.

3 Voir Herzfeld, 1997.

4 En témoignent notamment des essais comme ceux de Leservoisier, 2005 ; Bensa, 2006 et 2010 ; Leservoisier et Vidal, 2007 ; Mohia, 2008.

# De l'enseignement

Le savoir de l'anthropologue s'acquiert au cours d'un double parcours : celui qui le conduit d'abord de la théorie à la pratique, puis le ramène de la pratique à la théorie. La première phase de cette acquisition se déroule en général à l'université. Or, en France, que propose l'université ? Pendant deux ans, rien, ou presque : l'anthropologie apparaît le plus souvent comme une option annexe à la discipline principale dans la plupart des cursus de lettres et sciences humaines, et se traduit par quelques heures de cours introductifs. Puis, dans les sites qui disposent d'un département d'ethnologie [5] (ils sont rares), un enseignement spécialisé est délivré au niveau de la troisième année dont le diplôme, la licence, permet aux étudiants de préparer un mémoire au cours de l'année suivante. Au début des années 1970, l'obtention de la « maîtrise », à l'issue de la quatrième année, suffisait pour s'inscrire en thèse et s'atteler à un travail de recherche qui n'était pas limité dans le temps. Depuis une vingtaine d'années, les réformes successives de l'enseignement supérieur ont progressivement atrophié la recherche fondamentale par la mise en place, tout d'abord, d'un « Diplôme d'études approfondies » obligeant les étudiants à soumettre pratiquement leurs projets (sous la forme de mémoires) en même temps qu'ils se soumettent au corps professoral dont l'enseignement devient « encadrement » ; puis par la création d'une « école doctorale » qui les maintient dans le carcan universitaire, les contraignant à suivre des cours (qui ne sont pas toujours conçus comme des séminaires de recherche), et cela quasiment jusqu'au jour de la soutenance. Les toutes dernières réformes liées à la standardisation européenne des cursus (la maîtrise et le DEA devenant

respectivement « master 1 » et « master 2 ») n'ont fait que confirmer cette évolution.

Si l'on ajoute à cet étirement pédagogique la disparition depuis 1984 de la thèse d'État et son remplacement par une « habilitation à diriger des recherches », on aboutit à une configuration générale de l'université française qui favorise l'émergence de dictatures scolastiques locales et produit, dans bien des cas, des dérives déontologiques et pathologiques inquiétantes[6]. De ce fait, rares sont les lieux où la pensée peut réellement s'épanouir librement, où la recherche n'est pas interdite d'errance, de création et d'avancée.

Lorsque l'absolue priorité est ainsi donnée à l'enseignement et à l'encadrement, que peut transmettre l'université à ses apprentis ethnologues ? Que peuvent-ils apprendre, quels « cadres » peut-on leur proposer si l'anthropologie est avant tout une méthode qui relève d'une expérience personnelle ? Quelle est la part ici du semblant, du « faire comme si » de l'université ?

Et tout d'abord l'avant : que se passe-t-il dans la période qui précède l'inscription dans ce cursus disciplinaire ? Qui, ou quoi y conduit ? Si cette question initiale, susceptible d'infléchir le cours d'une vie entière, était posée dans toutes ses dimensions, un certain sens pourrait apparaître, qui relativiserait autant pour les jeunes chercheurs que pour les enseignants ce besoin apparemment incoercible de faire semblant. Faire semblant de quoi ? D'appartenir à une *communauté scientifique*, d'être un homme ou une femme de *science*, ou tout au moins d'avoir un véritable « objet » de recherche sur lequel des vérités ont pu être établies, à propos desquelles des concepts ont été forgés auxquels personne ne saurait déroger, et cela parce que la discipline qu'on représente est dotée d'une méthode reconnue ; une discipline qui a, comme les autres, son histoire, et qui a constitué des savoirs qu'il est possible d'exposer, d'apprendre et de restituer. Dans ce contexte défensif, où même le doute est

utilisé comme signe, revenir sur les prémices de sa vocation ou relater les écueils de son propre parcours serait des plus dangereux. Un professeur ne se répand pas ainsi dans une salle de cours, le propos de son enseignement n'est pas lui, mais cette « science de l'Autre » dont il ne saurait être que le modeste (ou immodeste) artisan.

Mais qu'est-ce que « l'Autre », que cherche-t-on, qui cherche-t-on lorsqu'on cherche « l'Autre » ? Et quel Autre choisit-on que l'on va chercher si loin ? Le premier tour de passe-passe consiste à dire que l'Autre est un « objet ». Car sans objet, comment être objectif ? Pour se maintenir dans cette objectivité requise, on s'abstient de raconter. Restituer son histoire obligerait à dire « je », à poser le « je » du sujet. De là à dire que les quelques anthropologues qui « se sont racontés » ont sombré dans la subjectivité ou dans la littérature, ou, pire encore, dans la psychanalyse, il n'y a qu'un pas. Ceux qui le franchissent opèrent alors un second tour de passe-passe, conscient ou non, en faisant disparaître de leurs discours la part de narcissisme que leur discipline recèle à l'évidence. Le narcissisme est l'enjeu principal des rivalités qui agitent actuellement la vie universitaire française, or la figure de Narcisse – ou même simplement son ombre – est bien embarrassante pour celui qui place l'altérité – l'image de l'Autre – au centre de son propos. Pour se garder de l'altération comme de l'aliénation, on s'objective donc soi-même en objectivant l'Autre, c'est-à-dire qu'on refoule, avec sa subjectivité, le pourquoi de la quête et les effets de choc de la rencontre.

Ne pouvant témoigner que de mon parcours personnel, j'évoquerai ici l'atmosphère du département de l'université Paris X-Nanterre des années 1970. À l'époque, l'ethnologie était un non-dit général de l'enseignement secondaire : beaucoup de bacheliers sortaient du lycée en ignorant jusqu'à l'existence de cette discipline, puis la rencontraient quasiment par hasard. Pour ma part, je la découvris dans un cours de linguistique, et décidai de m'y

intéresser à la suite d'une déception éprouvée devant les limites de la sémantique. Inscrite dans un cursus littéraire, je m'étais prise de passion pour la linguistique structurale, la grammaire générative tout d'abord, puis la sémantique qui m'apparut salvatrice en ce qu'elle recelait la promesse d'aboutir à forcer le sens des mots par une méthode quasi mathématique, donc « scientifique ». J'avais alors des motifs personnels pour être en quête de sens (quel fille ou garçon de vingt ans n'en a pas ?) et souffrais d'un manque de références tangibles, que je voulais rationnelles et pragmatiques.

J'ai donc choisi un mot fort[7] auquel j'espérais pouvoir ainsi « rationnellement » arracher le « vrai » sens, mais à l'issue de la constitution du corpus, puis des calculs et des mises en équations, je m'aperçus que ce bel appareillage était trompeur, puisque la subjectivité individuelle reprenait tous ses droits au moment de l'interprétation finale. Dégoûtée, j'abandonnai la linguistique et m'en allai chercher la réponse à la question du sens en anthropologie, donc en amont des phénomènes linguistiques, puisqu'on m'avait appris que « toute langue est le reflet d'une culture ».

L'époque était sous l'emprise idéologique d'un scientisme fortement teinté de marxisme, et la rationalité triomphait. Parmi ceux qui arrivaient au département d'ethnologie venant de la sociologie[8], de l'histoire ou, comme moi, de la littérature (ils étaient moins fréquents), plusieurs attitudes pouvaient être repérées. Les assoiffés de Vérité se divisaient en deux groupes : les structuralistes et les marxistes. En fait, ils auraient pu s'entendre, puisque les uns comme les autres avaient à cœur de démontrer l'universalité de l'Homme et fonctionnaient selon le même principe idolâtre de référence à un père fondateur unique – Lévi-Strauss pour les uns, Marx pour les autres – dont la parole avait force de loi. De surcroît, la pensée de Marx aurait pu, à bien des égards, être considérée comme un structuralisme en ce qu'elle met au jour des structures cachées, et Lévi-Strauss de son côté avait publié un texte[9] qui

coupait court aux critiques des marxistes sur le soi-disant refus du structuralisme de considérer l'histoire. Dans leur manière de réduire le foisonnement d'une œuvre immense à quelques propositions « scientifiques », partant « politiquement correctes », et de les ériger en système clos, les uns comme les autres souffraient du même mal. Au fond, seule la position politique les séparait, les uns se trouvant plus « à droite », les autres plus « à gauche ».

Les marxistes se référaient à quelques anthropologues notoires (souvent d'anciens élèves de Lévi-Strauss) qui avaient, les premiers, dénoncé le fait colonial. Les étudiants qui s'engageaient derrière eux avaient alors pour ambition d'apporter la preuve que l'ailleurs recelait tout aussi bien que l'ici ses classes sociales et ses rapports de production « déterminants en dernière instance ». À Nanterre, ils n'étaient pas majoritaires, car l'ambiance générale du département, dont le ton était donné par les enseignants, était plutôt bourgeoise, voire aristocratique, donc à tendance « réactionnaire[10] » et… structuraliste. Dans les réunions de notables, on se piquait d'érudition, personne ne pouvait s'exprimer sans ponctuer son discours d'une surenchère de références livresques convenues, l'œuvre de Lévi-Strauss apparaissant alors comme le garant d'une science dont les objets – les « dits sauvages » – étaient mis sur la table pour être comparés comme autant de merveilleuses étrangetés. L'image est sans doute injuste, mais c'est ainsi qu'ils m'étaient apparus.

À côté des fidèles de la science, qu'elle soit de Marx ou de Lévi-Strauss, je faisais sans doute partie des quelques rêveurs qui avaient en tête la curiosité du monde ou le goût de l'exotisme. J'adhérais aussi à l'idée militante, fort répandue après 68, que l'enjeu du départ était de pouvoir affirmer, au retour, que l'Homme, au-delà des particularismes culturels, étant partout le même, tous les colonialismes, impérialismes et autres formes de domination étaient injustifiables. Certains de mes camarades souffraient d'une sorte d'angoisse

existentielle ou identitaire, qui s'exprimait par le désir d'aller se confronter soit à l'altérité radicale, soit à l'altérité relative s'ils cherchaient un Même auquel ils auraient pu s'identifier (les jeunes filles attirées par l'étude de la « condition féminine » – on dira plus tard « les rapports de genres » – dans les sociétés arabes ou africaines étaient légion). Enfin, pour quelques marginaux, le but essentiel était surtout de « foutre le camp ». Dans l'ensemble, la distinction entre les motivations n'était pas si nette, et je crois pouvoir affirmer sans grand risque d'erreur que la plupart des jeunes gens et jeunes filles que je côtoyais étaient peu ou prou mus par ces trois sentiments : celui de la faute à racheter (héritée du racisme, du colonialisme ou de l'impérialisme de la génération précédente), celui de la recherche de l'Autre-même ou du Même-autre, c'est-à-dire d'un miroir (pour soi, son groupe, son histoire, sa culture), et celui d'une libération par le départ (ou la fuite). En tout état de cause, pour tous, la grande affaire était bien celle du voyage à accomplir.

L'enseignement de l'ethnologie dans les universités se traduit encore aujourd'hui par un ensemble de cours proposant aux étudiants de se familiariser avec un langage et d'acquérir un minimum de connaissances sur :

– les grands ancêtres et leurs principales découvertes (essentiellement les systèmes de parenté et les mythes, avec leurs conséquences sur les organisations économiques et politiques) ;

– la structure segmentaire de la discipline avec ses lignages dominants en-isme (fonctionnalisme, diffusionnisme, structuralisme, marxisme, culturalisme, etc.) ;

– les méthodes d'enquête, soit les outils devant permettre de passer sans encombre l'épreuve du premier terrain [11].

Le néophyte reçoit donc de ses prédécesseurs quelques bribes d'histoire de la discipline, découvre ses questionnements, cherche parmi les lignées qui s'entrecroisent le fil qu'il pourrait bien saisir et s'apprête à entrer dans le

cortège. Mais comment ? Il s'aperçoit très vite que cette « science » n'est pas très homogène, qu'elle n'a pas produit une école mais des écoles. Or, ces différentes manières d'envisager la société et de penser l'altérité, ces concepts et ces paradigmes parfois contradictoires, ressemblent à un grand sac à malices dans lequel on lui dit qu'il est libre de puiser : une liberté bien déconcertante. Alors il fouille, prend parfois au hasard. Le plus souvent, il s'arrête aux idées qui touchent particulièrement sa sensibilité, son imagination ou son intelligence. Il y a aussi des modes, ou des modes d'enseignement, qui peuvent orienter prématurément son esprit s'il a la chance ou la malchance d'avoir un maître à penser.

Tout au long de ses années d'études, il rêve. Il imagine les populations lointaines dont on lui parle, en même temps qu'il confronte les différentes interprétations qui lui en sont données. Ingurgitant avec délice cette science aux parfums exotiques, il court de professeurs en bibliothèques (réelles ou virtuelles) et de bibliothèques en cafés bruyants, aiguise son jeune cerveau, participe à des débats passionnés, se fait le défenseur d'un courant ou d'un autre, et accumule les certitudes car il lui faut de nobles causes à défendre et à vivre.

Après avoir défait et refait le monde dans un débordement de générosité, il se prépare à partir pour la grande confrontation, la première, celle qui va lui permettre, après, de construire son propre discours sur ceux qu'il a choisi de rencontrer. Un choix qui dépend de son imaginaire, de ses engagements politiques, de ses fantasmes sexuels, de l'opportunité ou même du hasard : un étranger qu'il a croisé, un film, une image, une histoire qu'on lui a racontée, l'actualité qui l'assaille de toutes parts ou les légendes de son enfance qui remontent à la surface alors qu'il croyait les avoir oubliées.

Mon intérêt pour la civilisation arabe est né dans les écoles primaires de la banlieue « rouge » de Paris, où j'ai exercé la fonction d'institutrice suppléante

tout en poursuivant mes études de lettres. Pendant deux ans, j'ai circulé d'une école à l'autre, remplaçant ici ou là les titulaires absents. Les enfants des immigrés maghrébins y étaient nombreux, et j'ai été choquée par la manière dont certains enseignants, ou même directeurs d'école, les considéraient. La profondeur de ces regards d'enfants blessés, naïvement interrogatifs ou au contraire révoltés par l'impatience, voire le rejet, qu'ils percevaient dans les attitudes de ceux qui les admonestaient quand ils ne se conformaient pas aux usages, m'a alertée. J'ai cherché à comprendre qui ils étaient, d'où ils venaient, pourquoi certains semblaient à ce point emplis de rage, et pourquoi les adultes qui les encadraient avaient tant de mal à les envisager comme les autres enfants. À la fin de ma licence, j'ai intégré la cité universitaire et découvert qu'il suffisait de traverser la route pour passer du campus aux bidonvilles où la plupart de ces enfants habitaient. C'est donc presque naturellement que, lorsqu'il me fallut opter pour une région du monde, mon choix s'est porté vers le Maghreb : comprendre et accepter son voisin immédiat m'est apparu comme une urgence. Mais au département d'ethnologie, les études sur le monde arabe étaient absentes, les étudiants en quête d'un directeur de recherche sur cette « aire culturelle » étaient adressés à Dominique Champault, responsable du département d'Afrique blanche du Musée de l'Homme.

En vérité, ma formation au département d'ethnologie de l'université de Nanterre a été fort ténue parce que, dès la fin du premier trimestre, comme il me semblait pouvoir aisément trouver dans les livres ce qu'on m'enseignait là, j'ai pris la poudre d'escampette : je suis partie en auto-stop avec un ami en direction de Bagdad pour ne revenir, via l'Égypte, la Libye et la Tunisie, qu'à la période des examens. Au retour, une période de lecture intensive, et peut-être les fruits de ce premier voyage, m'ont suffi pour obtenir ma licence d'ethnologie. J'ai pu alors m'inscrire en maîtrise sous la direction de

Dominique Champault, en même temps qu'aux cours d'arabe de l'École nationale des langues orientales.

Avant toute autre chose, ma directrice de recherche s'est préoccupée de pallier mon ignorance totale de la littérature sur le monde arabe, considérant à juste titre que la question du sujet que je pourrais traiter était prématurée. J'ai quitté le Musée de l'Homme munie d'une impressionnante liste d'ouvrages dont il m'a fallu trois mois de lecture intensive pour venir à bout. Parallèlement, j'ai suivi à Nanterre les cours d'Ahmed Baba Miské, un lettré mauritanien, à l'époque chargé d'un cours d'introduction à la civilisation arabe et qu'on m'avait également imposé comme « tuteur de mémoire ».

La discussion sur mon sujet de maîtrise – et de thèse future – eut donc lieu avec ces deux interlocuteurs qui, sans s'être concertés, m'ont tout deux proposé d'orienter mes recherches vers les Rgaybat qu'ils m'avaient présentés comme une grande tribu de chameliers maures. Je leur avais en effet précisé que je voulais travailler sur un groupe arabophone – en réaction à l'importance de la littérature sur les sociétés berbères que la génération coloniale me semblait avoir par trop privilégiée –, et de préférence nomade ; en matière de nomadisme, je n'avais pour référence que les gitans ou tsiganes de chez nous auxquels j'amalgamais par ignorance les gens du cirque qui m'avaient toujours fascinée.

Ahmed Baba Miské était à l'époque secrètement membre du Front POLISARIO[12], ce que je n'ai appris que vingt ans plus tard, et il s'est bien gardé de m'informer des événements qui se déroulaient au Sahara espagnol et *a fortiori* de la place et du rôle des Rgaybat[13] dans cette affaire, car son objectif était exclusivement militant : il saisissait l'opportunité d'envoyer une étudiante française susceptible d'écrire quelque chose sur la lutte pour l'indépendance qu'avaient entreprise les populations sahraouies[14]. Vis-à-vis de moi, son seul argument était que les Rgaybat étaient de « très grands » nomades de

Mauritanie, « très intéressants », mais qui, malheureusement, n'avaient jamais été étudiés. J'étais ainsi, avant même le départ, l'objet d'une manipulation politique sciemment commise par mon tuteur de maîtrise dont j'ai dû assumer les conséquences, tant sur le terrain mauritanien que sur celui de la recherche française, et pour une part espagnole, pendant des années.

Dominique Champault, quant à elle, ignorait tout de la situation au Sahara espagnol. Elle avait juste gardé le souvenir magnifique d'un séjour effectué dans un campement de cette tribu, alors que des années plus tôt – avant l'indépendance – elle résidait dans l'oasis algérienne de Tabelbala, sur laquelle elle avait publié une monographie descriptive des plus classiques.

Que ce nom de « Rgaybat » ait été prononcé par les deux personnes officiellement chargées d'encadrer mes premières recherches m'a paru de bon augure, et j'ai couru les bibliothèques pour essayer d'en savoir plus. Je n'ai rien trouvé, rien qu'un petit article d'un militaire qui renvoyait le lecteur aux archives du Centre des hautes études administratives musulmanes. Mes professeurs avaient dit vrai : personne – c'est-à-dire aucun ethnologue – n'avait jamais étudié ces gens-là. Seuls les militaires avaient mentionné l'existence de cette tribu et de ses activités. Et quelles activités ! J'ai découvert qu'il s'agissait de guerriers notoires, des gens qui avaient résisté plus que les autres et plus longtemps que les autres à la colonisation française : des insoumis ! Il n'en fallait pas plus pour me les rendre sympathiques et je me suis évertuée à rassembler toutes les informations que je pouvais glaner dans les rapports ou mémoires des militaires qui les avaient colonisés, trouvant là suffisamment de matière pour rédiger ma maîtrise. C'était en quelque sorte la phase normale de préparation au départ sur le terrain.

Avais-je été mal formée par Nanterre ? Ou pas assez ? Toujours est-il que j'ai spontanément essayé de reconstituer leur histoire à travers les bribes que j'en glanais ici et là : d'où venaient-ils ? Comment et dans quel contexte s'étaient-ils

constitués en « tribu » ? Et d'ailleurs, qu'est-ce qu'une « tribu » ? Et quel a été l'impact de la colonisation sur cette forme d'organisation sociale ? Dans mon mémoire, je m'étais appliquée à répondre à ces questions en m'inspirant des travaux de l'anthropologie économique de Raymond Firth, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray, Maurice Godelier et Marshall Sahlins.

Le moment de la soutenance fut mémorable. Le jury délibéra deux heures, ce qui, aux dires des secrétaires, ne s'était jamais vu. Quelque chose gênait dans la première partie du mémoire ; tout ce travail de recomposition historique qu'il m'avait paru, à moi, indispensable de faire pour pouvoir y comprendre quelque chose n'avait pas convaincu. Le plus hostile, si j'ai bien compris, était G**, qui avait été convié en tant qu'anthropologue spécialiste de la zone et extérieur à l'université de Nanterre. Au cours de la soutenance, il m'avait seulement dit qu'il était sans doute méritoire d'avoir fait cet effort de recherches historiques mais qu'il ne voyait pas bien où était l'anthropologie dans ce mémoire. À Nanterre, le *must* était en effet la recherche « synchronique » : il fallait laisser la « diachronie » aux historiens. Je rencontrais là, pour la première fois, cette forme de tabou de l'histoire, ou en tout cas de cécité volontaire à la dimension historique des faits anthropologiques.

Mon diplôme en poche, je pouvais m'inscrire en thèse. J'avais désormais mon « objet » de recherche, et j'étais dotée, comme tous les étudiants de l'université, d'une somme d'explications méthodologiques et théoriques devant me permettre de l'observer puis de le penser. Des explications restées abstraites, et des recommandations quelque peu éthérées… Encore aujourd'hui, rares sont les professeurs qui abordent la véritable question du terrain, celle du choc des cultures, car comment parler d'une expérience sans la raconter ? Sans dire ce qu'on a vécu ? Et comment proposer une méthode d'enquête à partir d'une aventure personnelle ? On se tait, donc, sur sa propre pratique, et l'on fait de la méthode une question technique.

Déjà, dans les années trente, Marcel Mauss, dans son cours sur les *Instructions d'ethnographie descriptive*[15] ne proposait aux jeunes qui s'apprêtaient à partir sur le terrain qu'une angoissante classification des phénomènes sociaux, dont ils étaient censés pouvoir faire la recension quasi exhaustive : « Ne négliger aucun détail […]. Il faut non seulement décrire tout, mais procéder à une analyse en profondeur, où se marquera la valeur de l'observateur, son génie sociologique. » Et cela tout en mettant d'emblée en garde contre une subjectivité immédiatement associée au « danger de l'observation superficielle » qui pousse le néophyte à « croire » tout ce qu'il voit ou tout ce qu'on lui dit : « L'objectivité sera recherchée dans l'exposé comme dans l'observation ». Pour parer au danger, Mauss, qui n'avait pas subi l'épreuve décisive du terrain puisqu'il n'avait jamais voyagé, avait recensé tout un appareillage technique de recueil des données (journaux de route, inventaires, fiches, notes, collecte d'objets, enregistrements, couverture photographique, cinéma, statistiques, cartographie, approche biographique, constitution d'herbiers, collections, interrogations, etc.), et déclinait sur deux cents pages la totalité des phénomènes à étudier, tous relatifs à un « objet » de type « groupe social », présentant des signes distinctifs clairs (un nom, un territoire, une histoire, etc.), ainsi qu'une certaine homogénéité interne (de langue, d'habitat, d'organisation économique ou politique, etc.). Conscient de l'utopie de cette approche encyclopédique, il évoquait, en conclusion de son chapitre sur les méthodes, « l'avantage d'une mission comportant plusieurs membres », insistant sur « le recoupement toujours indispensable » qui « pourra être facilement opéré par trois ou quatre collègues travaillant sur des moments différents de la vie tribale ».

Quel étudiant, en partance pour le terrain, n'aurait pas été épouvanté par l'ampleur de la tâche à accomplir ?

Pour que j'aie quelque chance de tout embrasser ainsi, il aurait fallu que ce « tout » soit réduit à la mesure de ma modeste personne, mais comment faire ? Comment englober du regard plusieurs milliers de bédouins éclatés en campements mobiles sur un territoire désertique presque aussi grand que la France ? Après avoir anxieusement tourné le problème dans tous les sens, je décidai qu'une solution serait peut-être d'aller m'installer dans un seul campement, important par le nombre de tentes et de troupeaux, et d'y rester le temps qu'il faudrait pour y connaître tout le monde, comprendre les positions respectives des uns et des autres, et suivre chaque individu dans la totalité de ses activités. Commencer par observer dans tous ses détails la vie quotidienne d'une unité de nomadisation et l'organisation du pastoralisme – puisqu'il s'agissait de pasteurs nomades –, tel est devenu mon objectif premier. En dehors du fait que j'imaginais que s'attacher au tangible – l'infrastructure des marxistes – serait moins difficile, je ne doutais pas qu'après avoir réuni les éléments nécessaires pour en faire l'analyse, je pourrais progressivement accéder aux autres « instances » de la tribu, en particulier son organisation politique et la sphère des idéologies. Je ne songeais pas à m'investir dans la question religieuse – domaine pourtant essentiel dans l'enseignement de l'ethnologie –, qui me paraissait inaccessible à ma forme d'esprit. Quant à la parenté, autre grand thème de prédilection des anthropologues, je contestais d'instinct la primeur qui lui était accordée dans l'enseignement, primeur que j'associais, certes un peu naïvement, à l'idéologie bourgeoise et structuraliste.

Le manuel de Mauss est désormais relégué dans le champ de l'histoire de la discipline, et il n'est plus demandé à personne de le suivre à la lettre[16]. Pourtant s'y trouve exposé, derrière la description de la monographie idéale, le principe d'objectivation en anthropologie, soit l'art et la manière de faire de l'Autre un « objet » d'étude scientifique. L'approche monographique postule en effet que la société, ou le groupe, est un tout, donc est. L'objectivation

commence par la distinction, puis se poursuit par la limitation. L'objet ainsi isolé et identifié peut être nommé et représenté dans l'espace et le temps (situé sur les cartes des géographes et dans les suites événementielles repérées par les historiens). Plus tard, les tenants de la discipline, quelque peu gênés par l'aspect monographique de leurs recherches, vont escamoter la question en insistant sur l'importance de la démarche comparative. Le non-dit, cette fois, est double. Il réside tout d'abord dans le fait que toute monographie résulte d'une approche comparative, qu'on le veuille ou non, puisqu'elle se construit sur la comparaison – jamais explicite – entre les traits culturels dont chaque ethnologue est porteur et ceux auxquels son expérience de terrain le confronte. Il tient également à ce que cet impératif comparatiste tel qu'il est présenté d'ordinaire accentue indirectement le statut d'« objet » des sociétés étudiées, et masque une fois encore le rôle central de l'appartenance culturelle du chercheur, dont la fonction de troisième terme donne pourtant tout son sens à la comparaison.

C'est finalement l'approche pragmatique anglo-saxonne du terrain – « l'observation participante » –, défendue par Malinowski, qui a été retenue comme modèle, puis développée dans d'autres manuels publiés par quelques ethnologues des seconde et troisième générations [17]. Explicitement destinés à faciliter l'entrée dans la profession des débutants, plus pragmatiques que Mauss dans le sens où ils n'obligent plus le chercheur à assumer la totalité des domaines du savoir, ces ouvrages insistent toujours sur la nature des données à recueillir, ainsi que sur les moyens (techniques et relationnels) d'accession à ces données. Mais ils ne proposent aucune analyse réflexive sur les conditions dans lesquelles le processus de connaissance se développe sur le terrain : celui de l'interaction entre un être vivant et un environnement étranger dans lequel il vient délibérément s'inscrire, entre l'homme social qu'il est et les hommes qu'il y rencontre. Les conséquences heuristiques du fait que la connaissance, en

anthropologie, est d'abord issue d'un ensemble de rapports établis entre vivants, et repose sur une expérience directement vécue, sont trop souvent négligées. Les recommandations portent plutôt sur les comportements que l'étudiant devra adopter, lorsqu'il abordera son terrain, pour préserver sa « neutralité », sur la manière dont il devra se présenter et exposer ses objectifs, sur les techniques d'enquête et sur les méthodes d'analyse des matériaux ainsi accumulés. Il n'est généralement pas dit que cette grille normative est éminemment culturelle, qu'elle n'est que la forme – donc le langage – de la raison, telle qu'elle a été façonnée, au cours des siècles, par la civilisation occidentale. L'enseignement théorique des méthodes de l'anthropologie n'aborde guère la question des conséquences de cette relativité des formes au niveau de la construction des savoirs. Pourtant, l'un des points forts de l'apport scientifique de cette discipline – fruit de l'accumulation des multiples expériences de terrain sur lesquelles elle s'est construite, fussent-elles chaque fois uniques – est justement de montrer que si le principe de la raison comme norme est universel, les manifestations culturelles de cette norme sont infiniment variées, même lorsqu'elles peuvent être rapportées à quelques figures structurales élémentaires.

---

5 Les termes « ethnologie » et « anthropologie », de même que « ethnologue » et « anthropologue », sont ici utilisés de manière équivalente.

6 Il n'est question ici que de la France, mais le phénomène se retrouve un peu partout.

7 L'intitulé de mon sujet de maîtrise, déposé au département de lettres à l'automne 1970, était : *Le mot « révolution » dans le langage contemporain.*

8 Les premières générations d'anthropologues avaient souvent été formées par la philosophie.

9 Lévi-Strauss, Claude, *Race et Histoire*, publié par l'UNESCO en 1952 et repris dans *Anthropologie structurale 2,* en 1973.

10 Le département d'ethnologie de Nanterre était à l'époque installé au second étage d'un bâtiment dont les sociologues habitaient le premier étage. Il y avait comme une coupure de classe entre le premier et le second étage : on ne se parlait pas, et de toute façon on ne parlait pas le même langage. Mai 68

accentuera cette fracture qui deviendra définitive lors du déménagement du département d'ethnologie dans un bâtiment extérieur à l'université.

11 Cette partie méthodologique était fort peu développée au département d'ethnologie de Paris X-Nanterre dans les années 1970.

12 Front pour la libération de la Saguiet el-Hamra et du Rio de Oro, qui venait d'être créé par un groupe d'étudiants sahraouis réunis autour de leur leader, El-Ouali ould Mustapha Sayed, proclamant la révolution sociale et le début de la lutte anticoloniale. Il s'agissait pour eux d'obtenir le départ du colonisateur espagnol et l'organisation d'un référendum d'autodétermination des populations du Sahara Occidental, conformément à la résolution de l'ONU de 1966.

13 Tous les Rgaybat n'étaient pas mauritaniens, loin s'en faut, puisqu'une grande partie d'entre eux nomadisait en territoire espagnol.

14 « Sahraouis » est le nom initialement donné par les Espagnols aux habitants de la « province saharienne de l'Espagne », en l'occurrence ce qu'on appelle désormais le « Sahara Occidental ». Il a été repris par les intéressés qui se disent aujourd'hui « peuple sahraoui ». Les uns vivent au Sahara Occidental sous occupation marocaine, les autres dans les camps de Tindouf : la question de la décolonisation de ce territoire n'est toujours pas résolue.

15 Mauss, 1947.

16 À l'époque où je fréquentais le département d'ethnologie de Nanterre, la question des méthodes d'enquête n'y était pas abordée, si ce n'est en renvoyant les étudiants qui posaient la question à ce manuel de Mauss ou à celui, de même type, publié en 1951 sous l'égide du Royal Anthropological Institute : *Notes and Queries on Anthropology*.

17 Malinowski, 1963 [1922] ; Griaule, 1957 ; Godelier, 1973 et 2007 ; Laplantine, 1996 ; Copans, 1998 ; etc.

# De la rencontre

Sur le terrain, chacun est seul, du moins le plus souvent[18]. C'est là une des conditions premières de l'expérience. Une solitude toute relative, car les anthropologues vont en général s'installer au milieu d'un groupe de gens ; ils les côtoient, leur parlent, souvent même ils vivent avec eux. Alors de quelle « solitude » s'agit-il ? Comment peuvent-ils dire, à leur retour, qu'ils sont partis « seuls », et que, là-bas, ils étaient « seuls » ? En réalité le chercheur n'est pas isolé, mais il est unique. Ce n'est pas l'absence des autres mais sa différence, ressentie en regard des autres, qui lui procure, parfois, l'impression d'être « seul ». Seul de son « espèce », physique et mentale, de sa culture et de sa qualité, à la fois parce qu'il est étranger, mais aussi – peut-être même surtout – seul de son engeance, parce qu'il est… anthropologue. La « solitude » du chercheur sur le terrain, le fait qu'il ne puisse plus se mesurer à l'aune d'un « Même », est ce qui donne à l'expérience sa valeur de parcours initiatique. Une initiation chaque fois renouvelée et toujours personnelle.

Et là, il lui faut tout faire, tout apprendre. La langue d'abord, ou les codes linguistiques s'il a choisi son lieu d'étude dans son pays d'origine, puis les manières de se comporter, d'être. Il s'aperçoit très vite qu'il doit tout inventer, que les outils qu'on lui a donnés pour penser ne lui sont d'aucune utilité pour agir : on l'a lâché sans le prévenir et à peine est-il parti qu'il se sent déjà perdu. Alors il tourne la tête à droite et à gauche, cherche qui pourrait l'aider, qui pourrait lui dire ce qu'il doit faire. Mais il n'y en a qu'un qui puisse vraiment le guider : c'est cet Autre qu'il est venu étudier et qu'il ne sait pas trop comment trouver d'abord, puis comment aborder. En général, l'Autre ne bouge pas.

Pourquoi bougerait-il ? Pourquoi irait-il au-devant de l'enquêteur ? Certes, il peut arriver que dans des lieux trop visités par les chercheurs, ou simplement par les touristes, quelqu'un se saisisse de l'étranger, qu'il le considère comme une aubaine dont il espère tirer profit ou qu'il ait décidé de le retenir dans le piège de l'hospitalité pour réduire ses mouvements ; mais en général c'est au visiteur de faire les premiers pas, de tendre la première main et d'avoir la patience d'attendre qu'elle soit acceptée. Si elle l'est.

Je n'avais pas compris qu'en l'occurrence, c'était l'Autre – à savoir mon tuteur de maîtrise mauritanien –, qui avait au contraire happé ma main pour m'entraîner sur *son* terrain. En toute innocence, je m'étais efforcée de bien faire les choses, l'assaillant de questions auxquelles il ne répondait jamais. Il était habile : refusant de me donner la moindre référence livresque sous le prétexte qu'il était « fâché avec les bibliographies », il m'avait proposé de prendre contact avec une de ses cousines qui habitait Paris, pour y rencontrer des Mauritaniens et préparer avec eux mon voyage. C'était un lieu « neutre », loin des Sahraouis et de leurs histoires. Sa cousine, Mariem, dont j'ai trente ans plus tard recueilli les récits de jeunesse[19], ne recevait de temps à autre que de jeunes stagiaires venus pour une année se former à l'École nationale des douanes de Neuilly. Parmi eux, un seul étudiant était Rgaybi[20], c'est donc à lui que j'ai exposé mon projet, et dans sa famille que, plus tard, j'ai été reçue[21]. Là encore, je n'avais rien choisi. Ce jeune homme, aussi naïf que je l'étais, n'a jamais évoqué devant moi l'existence des Sahraouis, d'ailleurs que savait-il lui-même de leur combat ? Il était, et est toujours, fondamentalement mauritanien. S'il m'a finalement invitée à séjourner dans les campements de sa famille, ce n'était ni par enjeu personnel, ni par visée politique. Je lui avais donné à lire mon mémoire et m'étais appliquée à développer avec lui une relation amicale, l'introduisant dans ma famille et auprès de mes amis. Il ne s'est rendu compte

de son imprudence que lorsqu'il est rentré dans son pays en ma compagnie, en novembre 1974, et qu'il a mesuré l'ampleur que le problème avait pris pendant son absence. On lui a sans doute fait comprendre l'embarras que ma présence pourrait représenter pour sa parenté, mais c'était trop tard. Conformément aux paradoxes de l'hospitalité maure, qui interdit qu'on refuse à son hôte quelque chose, il s'est alors effacé sans explications.

Obstinée par nature, quand j'ai enfin compris que les choses ne se dérouleraient pas comme prévu, j'ai cherché à atteindre par d'autres voies « mon terrain », à savoir un campement nomade où je pourrais mener mes enquêtes. Je m'en allai donc sans plus attendre rencontrer les notables Rgaybat de Nouakchott. À l'époque, la capitale de la Mauritanie n'était encore qu'un village, il suffisait d'entrer dans une maison – aucune porte n'était fermée – et de saluer l'assistance, pour être convié à prendre le thé de l'hospitalité. Mais comme je me présentais toujours comme une « élève d'Ahmed Baba Miské », l'ambiguïté se maintenait : alors que je croyais donner ainsi le gage de mon sérieux, légitimer par l'université l'objectif scientifique de ma présence, mes interlocuteurs pensaient qu'il s'agissait d'un masque (ou d'un voile), et qu'en réalité j'étais une journaliste envoyée pour servir « la cause ». Personne ou presque ne savait en effet qu'Ahmed Baba Miské enseignait en France, on le savait lettré, certes, mais il était surtout connu pour son activisme politique.

À nouveau j'ai été happée, on m'a présenté El-Ouali ould Mustapha Sayed, le fondateur du Front POLISARIO, de passage à Nouakchott avec ses compagnons pour essayer d'obtenir le soutien du président Mokhtar ould Daddah, puis j'en rencontrai d'autres, dans le nord du pays, à qui l'on me conduisait d'office dès que j'arrivais quelque part. À chaque fois j'expliquais le but de ma présence : la thèse sur les Rgaybat, mon intention de m'installer dans un campement nomade. La réaction des combattants était toujours la même : après m'avoir chaleureusement souhaité la bienvenue, ils me

racontaient la répression, les combats et la révolution. Les débats étaient très animés, souvent passionnants, mais ils finissaient toujours par la même requête : « c'est bien de venir ici, de vouloir nous étudier, mais les Rgaybat, c'est dépassé, ce qu'il faut, c'est que tu écrives sur le peuple sahraoui. » De mon côté, je mesurais mal l'enjeu politique que cette demande insistante recelait, tout ce que je voyais, c'était que déjà, les Rgaybat, c'était immense pour une recherche anthropologique, alors un peuple tout entier, c'était tout simplement impossible. Sans compter – mais je ne pouvais pas le dire – que je n'entendais nullement troquer ma posture de chercheur pour celle de militant, quelle que fût la justesse ou la beauté de « la cause ». J'arguais donc que la tâche qu'ils me proposaient était au-dessus de mes forces, et qu'entreprendre des recherches sur les Rgaybat pouvait être considéré comme un début. Après tout, comme ils le reconnaissaient eux-mêmes, le peuple sahraoui était composé de tribus, et puisqu'il me fallait bien commencer par un bout, celui-là ferait tout aussi bien l'affaire. En face, chacun hochait la tête, jetant à ses voisins un regard entendu : on m'avait bien comprise… Et les rumeurs les plus contradictoires filaient dans le vent saharien : les unes affirmaient que je faisais semblant d'être un chercheur pour pouvoir servir la cause, les autres que j'étais sûrement une espionne à la solde de la France ou même du Maroc.

La construction des rapports de confiance que j'ai malgré tout établis avec les familles qui m'ont reçue en ville ou dans les campements a-t-elle vraiment pâti de cette situation ? Je ne le pense pas, car les personnes que j'ai vraiment côtoyées, avec lesquelles j'ai concrètement travaillé, m'ont progressivement accordé leur confiance, parfois leur amitié et, pour certaines, leur protection. Ce qui n'a pas été sans alimenter *aussi* la rumeur.

Quand la guerre du Sahara a éclaté, en novembre 1975[22], l'accès au terrain a été plus difficile, j'ai dû attendre que la Mauritanie se désengage du conflit pour pouvoir retourner dans ce pays. J'étais étroitement surveillée, mais

j'arrivais parfois à m'échapper. De l'autre côté de la frontière, le gouvernement de la RASD [23] est resté méfiant à mon égard, et l'accès des camps de réfugiés où de nombreux Rgaybat avaient trouvé asile (d'abord au moment de l'invasion marocaine, puis après la signature de l'accord de paix avec la Mauritanie) m'a été refusé pendant vingt ans. Les dirigeants du POLISARIO avaient constaté que je ne militais pas pour leur cause, et ils ne m'ont jamais considérée comme une alliée. Certes, après la publication de ma thèse, lorsqu'il a été notoirement reconnu que j'étais bien un « chercheur » et non une espionne, le représentant du POLISARIO à Paris a pensé qu'il pourrait être utile de me laisser travailler dans les camps de réfugiés. J'ai donc pu, vingt ans après mon premier terrain chez les Rgaybat, faire l'analyse des transformations que la guerre et la révolution avaient provoquées au niveau de l'organisation sociale. Mais ce second « terrain » a toujours été très difficile car la direction du Front n'a cessé de brider ma liberté d'action, érigeant devant moi toutes sortes d'obstacles « non dits ». L'anthropologie est une discipline qui gêne toujours les tenants des pouvoirs en place.

La pratique du terrain, c'est d'abord un ensemble de relations qu'il faut établir avec des inconnus, sur leur propre territoire. Une inscription dans un espace géographique, économique, social, politique et mental dont le chercheur n'a pas l'expérience directe et sur lequel il n'a, *a priori*, aucune prise. Pourtant, il faut bien jeter l'ancre. Comment va-t-il faire pour entrer, quelles places, physiques et sociales, va-t-il pouvoir occuper ? Quels statuts va-t-on lui attribuer ? Que va-t-on projeter sur lui qui va l'obliger à réagir et à se conformer ? Comment va-t-on interpréter ses dires et ses gestes ? Et lui, quelle cacophonie d'images projette-t-il sur cet Autre tant espéré, au fur et à mesure qu'il avance dans son voyage et qu'il est pris dans le filet des rapports quotidiens ? La singularité de son histoire, ce capital d'expériences sensitives, émotionnelles et spirituelles que sa mémoire contient, tout en lui est heurté de

plein fouet. Le choc peut être violent, et, bien souvent, il doit se faire violence : c'est un échange.

S'investir personnellement dans la réalité d'autrui, accepter d'entrer en relation avec des gens d'une autre culture, qu'elle soit proche ou lointaine, impose une ouverture. L'apprenti chercheur paye de sa personne pour recueillir des éléments de connaissance, pour avoir le droit d'observer. On lui donne, mais on lui prend. Et lui reçoit sans toujours bien comprendre ce qu'il donne en échange. Il s'attache à ce qu'il accumule sans regarder à la dépense, car le fait que sa présence soit tolérée, acceptée, le met déjà – lui semble-t-il – dans la position du débiteur. Parfois, pour se libérer de cette sensation de dette, il rémunère ses interlocuteurs, rend de multiples services. Dans le même temps, il s'enrichit d'un flot de perceptions nouvelles qui lui permettront d'élargir son champ de représentations de la société des hommes. C'est bien de cela qu'il s'agit : d'un élargissement de l'espace mental qui ne reposerait pas seulement sur la lecture ou l'imagination, mais sur l'expérience sensible.

Dans ce monde qui lui est étranger, le voyageur n'a d'autre référence que sa propre subjectivité et sa propre culture. À aucun moment il ne peut se tourner vers un autre qui serait son semblable, se reconnaître dans un « nous » à opposer à « eux ». Il est un « je », qui doit se reformer dans l'interaction avec « lui », « elle », « elles », « eux » ou « eux tous » dont il doit faire des « tu » et des « vous ». Selon qu'il est homme ou femme, ce « je » pose différemment le « tu » et le « vous », et est perçu différemment. Dans tous les cas, il ne peut rapporter ce qu'il vit qu'à un « chez nous » abstrait dont il se trouve, de fait, distancié, puisqu'il ne peut le construire qu'en opposant les présents aux absents, c'est-à-dire dans l'imaginaire. Pour survivre, il doit donc forger de nouveaux points de repère situés à l'articulation des systèmes de valeurs, aux points de rencontre des rationalités. C'est difficile. Au début il tâtonne, trébuche, s'enivre d'expériences sensorielles qui brouillent sa vue, lutte contre ses pulsions,

découvre ses répulsions, apprend la prudence et bute sur ses propres limites. Parfois même il désespère d'y parvenir. Ses convictions peuvent basculer quand la réalité dépasse la fiction, et puis il y a une chose qu'il n'avait pas prévue, pas même imaginée, une chose dont il n'avait jamais entendu parler : ce sont les *effets* physiques, émotionnels et psychiques qu'a sur lui cette immersion volontaire. Il n'a plus personne pour le rassurer, le conforter ou le réconforter ; il ne peut plus voir, dans le miroir, son double, celui qui aurait pu lui confirmer que cet émoi qui l'étreint ou cette mauvaise pensée qui l'assaille ou le hante sont « normaux ». Il n'a plus d'autre norme que lui-même, cet inconnu. Et le miroir, impitoyable, ne lui renvoie plus passivement son image : il le regarde. Il a des pouvoirs magiques, il fait peur. « Miroir, mon beau miroir, dis-moi, qui est la plus belle ? » L'Autre se tait, ou même sourit tandis que l'anthropologue sent monter en lui le doute vertigineux de la science victorieuse. Tout d'abord, il l'écarte : non, pas ça, ce n'est pas possible, ce n'est pas la science, c'est moi. Alors il doute de son savoir, puis de ses capacités, et le voyage tourne à l'errance. Parce qu'on ne lui avait rien dit de cette errance, il n'osera jamais rien en dire.

Le premier terrain est un rite de passage paradoxal car sa conclusion n'est pas l'entrée du néophyte dans la société d'accueil, mais dans la communauté scientifique de sa société d'origine. On ne saurait vraiment s'en étonner, car la communauté scientifique, toute occidentale qu'elle soit, n'est pas dénuée de rites, bien au contraire. La plupart se traduisent par une liturgie connue de tous, mise en spectacle dans des représentations publiques, alors que dans le cercle restreint des anthropologues, les choses sont différentes : pour être autorisé à participer aux cérémonies, il faut avoir subi l'épreuve de l'immersion, du « baptême ». On retrouve cette idée d'une connaissance intransmissible par les mots dans l'armée, où tout jeune officier nouvellement diplômé aspire à son « baptême du feu », et dans l'aviation où l'on parle également de « baptême

de l'air », ce point de non-retour qui marque la limite entre ceux « qui savent » et ceux « qui ne savent pas ». Ici la distinction s'effectue sur le respect partagé d'un double silence : le non-dit, y compris à ses pairs, de ce que l'initié a ressenti pendant l'épreuve, et le non-dit sur l'enjeu collectif tapi derrière ce silence (les représentations de soi, du groupe, de la discipline).

Cette conception de l'initiation par le « baptême du terrain » comporte en outre des analogies troublantes, d'une part avec les rites de passage étudiés par les anthropologues dans les sociétés « dites primitives », qui réservent souvent des épreuves physiques et psychologiques où le postulant met réellement sa vie et sa raison en danger[24] ; et d'autre part avec les cérémonies d'admission ou d'intronisation dans les sociétés secrètes, qu'il faut avoir vécues pour ne pas être exclu de la connivence. Ce qui fait du terrain un rite d'initiation est que, en anthropologie, le chercheur doit *éprouver* pour accéder au savoir. Or les effets de transformation de la situation d'observation, ce qu'on appelle justement « le terrain », sont totalement imprévisibles, donc préalablement inconnus, et indicibles, donc définitivement inconnus. Personne ne sait, et tout le monde sait. « Tout le monde », c'est-à-dire les initiés. Ils savent que partir en respectant les prescriptions rituelles de la discipline, telles qu'elles sont énoncées dans l'enseignement de ses méthodes, c'est créer les conditions d'un déséquilibre intérieur potentiel, facteur d'ouverture, certes, mais aussi risque de traumatisme, ce « trou » par lequel quelque chose peut advenir : un éclair de génie, une intuition, un regard inédit, une « révélation », un *Ça-voir*[25].

Pour que l'initiation soit entérinée, quelques impératifs sont à respecter comme la durée, les modalités de l'enquête et l'accumulation des données, mais le plus important n'est pas là. Ce qui donne à l'expérience sa valeur heuristique est la profondeur de l'ouverture, le degré de traumatisme auquel le chercheur atteint sans pour autant basculer de « l'autre côté ». S'il bascule, le rite s'interrompt, le passage ne s'effectue pas et la richesse de l'aventure reste

inexploitée, à jamais perdue pour la science. Parmi ceux qui partent ainsi, certains ne reviennent pas, or, de ceux-là, on ne parle jamais. Combien sont-ils ? On ne sait pas. On dit des uns qu'ils ont abandonné en cours de route, et des autres qu'ils se sont reconvertis, ont choisi de faire souche dans la société rencontrée, ou renoncé définitivement (ou non) à leur projet de recherche. La plupart ont « attrapé » une maladie plus ou moins bénigne, plus ou moins chronique. Parfois l'on apprend que tel a été pris en otage, tel autre violenté, physiquement ou moralement, ou même tué, par accident ou par assassinat, direct ou indirect – d'aucuns parleraient de sorcellerie. Quelques-uns sont devenus fous, temporairement ou définitivement.

Dans la communauté elle-même, on connaît des chercheurs qui ne veulent plus repartir, qui s'intéressent désormais aux minorités culturelles de leur propre société, les « immigrés », cette altérité radicale qui n'oblige pas au voyage ; ou prêchent pour le développement de l'étude des phénomènes anthropologiques de l'ici et non plus de l'ailleurs. Quelques-uns, plus discrets, se sont enfermés dans le silence et dans l'étude des textes, tandis que d'autres encore s'investissent dans l'activité publique, se montrent dans les colloques ou se consacrent à la transmission du savoir à travers l'enseignement et l'encadrement des plus jeunes dont ils recueillent en retour les échos d'un terrain avec lequel ils restent ainsi en contact. L'angoisse d'une légitimité qui se dérobe conduit ceux que l'ambition tenaille à s'investir dans la « carrière », afin d'y occuper les postes clés et de fomenter des luttes partisanes dont les objectifs scientifiques sont de plus en plus dilués.

Il en est aussi qui repartent, mais comme *experts*, nationaux ou internationaux, ce qui modifie sensiblement leur approche d'un terrain qui n'a plus rien à voir avec « le terrain ». L'extrême inconfort devient surcroît de confort. La « mission » s'effectue souvent en groupe avec des moyens logistiques accrus, et impose à la rencontre – et donc à l'Autre – ses propres rythmes ; le rythme de

l'argent, car chacun est payé à la journée, « développement » oblige… L'anthropologue-expert se retrouve alors, comme par le passé, l'allié privilégié d'un pouvoir exogène aux intentions pour le moins douteuses. Derrière ces alliances, toutes les intentions sont possibles, et toutes ne sont pas forcément suspectes. Il arrive que des expériences de *recherche-action* s'inscrivent – du moins en apparence – dans une logique de reconnaissance ou même de défense des populations. On appelle « recherche-action » une étude de terrain plus longue et plus personnalisée que l'expertise, mais également inscrite dans un programme d'action de type « humanitaire » ou de « développement ». Les missions sont souvent financées par des institutions extérieures au monde de la recherche, comme les ONG ou les grandes agences internationales, mais elles peuvent être aussi commanditées par un gouvernement. Les chercheurs interviennent plus volontiers lorsque la perspective est généreuse[26] – ou leur apparaît comme telle –, non parce qu'ils sont plus soucieux de l'éthique que les autres, mais parce qu'ils ont noué avec les populations des liens d'une autre nature. Lorsqu'ils se mobilisent ainsi, c'est dans l'espoir de favoriser le dialogue entre les partenaires, d'établir un pont entre les cultures, ou entre les représentants de la « tradition » et ceux de la « modernité » (comprendre : la technique).

J'ai cédé par deux fois à la tentation d'exercer cette fonction de médiateur dans des projets de développement.

Le premier, en 1993, avait pour nom « Oasis 2000 ». Une équipe d'ingénieurs et techniciens franco-algérienne avait été réunie pour élaborer un schéma d'aménagement agricole des oasis sahariennes de l'Algérie à partir de l'étude des particularités géologiques, agronomiques, hydrologiques et pédologiques des oasis du Touat. Le chef de ce projet était venu au laboratoire de Tours auquel j'étais associée, pour soutenir une thèse de géographie. Quand il comprit, au détour d'une conversation, que je connaissais la région pour y

avoir séjourné avec un anthropologue algérien et une équipe de photographes trois ans plus tôt [27], il insista pour que je me joigne à son équipe et apporte à l'étude un volet anthropologique. Le temps prévu pour la mission étant à mon goût bien trop court pour effectuer une enquête sérieuse, j'avais demandé à être accompagnée d'une amie que je savais très liée avec les gens du Touat. Sur place, nous avons rapidement été investies d'un rôle de vecteur de communication, tant par les ingénieurs que par les notables locaux, du fait de notre statut décalé par rapport au reste de l'équipe. Décalé de par notre connaissance des gens, de la langue et de la culture saharienne, décalé surtout parce que nos centres d'intérêt n'étaient pas techniques mais culturels et sociaux.

Tout au long de la mission, et chaque fois que nous avons essayé de faire entendre aux uns ce qui préoccupait les autres, nous nous sommes heurtées à la présence d'un hiatus quasi infranchissable. Il nous a donc fallu conclure que les discours émis par les différents interlocuteurs français et algériens étaient incompatibles [28], et qu'un tel hiatus relevait plus souvent d'une différence de rationalité que d'intentions divergentes. Quelques discussions un peu vives avec le chef de projet furent les signes précurseurs d'un désaccord qui allait, au moment du rapport final, prendre la forme d'un conflit ouvert, révélateur des écueils que rencontrent les projets de développement. Les ingénieurs m'ont demandé de censurer les éléments « gênants » (pour eux), en l'occurrence une première partie sur les conditions de l'enquête et la méthodologie qui dévoilait les stratégies relationnelles des experts. J'ai réagi en exigeant que soient alors ôtés les passages de mon rapport – qui justement les intéressaient le plus –, parce qu'ils risquaient d'être en retour « gênants » pour les gens du Touat puisque y étaient également mises au jour leurs propres stratégies relationnelles [29]. Cette volonté de censure d'une part, et de refus de censure de l'autre, a révélé de manière explicite que si les experts en développement sont

parfois capables de prendre en compte les analyses que les anthropologues produisent sur l'Autre, il leur est beaucoup plus difficile d'accepter l'idée d'être, pour ces mêmes anthropologues, un « Autre » comme les autres, soit un objet d'étude au même titre que les populations du lieu.

J'étais bien décidée à ne plus me laisser entraîner à participer à des projets de *développement*, mais sept ans plus tard, j'acceptais d'y revenir – au début en traînant les pieds –, devant l'insistance d'un ingénieur de l'Agence française pour le développement (AFD), quelque peu utopiste, auquel les circonstances avaient donné le pouvoir de mettre en application ses idées. Polytechnicien et Ingénieur civil des ponts, Alain Henry faisait exception à l'AFD en ce qu'il était en même temps chercheur associé au laboratoire Gestion et Sociétés du CNRS où il poursuivait des recherches sur l'impact des contextes culturels dans les processus de modernisation économique. La Mauritanie était donc pour lui un double terrain. La lecture de mes travaux avait attiré son attention et il m'avait contactée, en décembre 2001, pour me demander d'intervenir dans une opération d'aide au développement franco-mauritanien qu'il était chargé de mener à bien : le projet Alizés-Électrification-Rurale.

Il me confia d'abord le soin de « vérifier la faisabilité » (sur laquelle il avait quelque doute) d'un « schéma de gestion » conçu par un autre Français, chef de l'assistance technique de l'Agence mauritanienne d'électrification rurale. Il s'agissait en effet d'installer des kits solaires dans des villages isolés et, pour que le développement soit « durable », d'imposer aux heureux acquéreurs du matériel une liste invraisemblable de conditions financières et organisationnelles dûment pensées et mises en équation. Après avoir lu des montagnes de dossiers, je me suis rendue au siège de l'AFD témoigner devant tous ces ingénieurs de mon ahurissement devant leurs constructions et de mes doutes sur la qualité de « l'aide » qu'ils prétendaient apporter[30]. C'est alors qu'Alain Henry décida de m'envoyer en Mauritanie rencontrer toutes les

parties prenantes du projet, du côté français comme du côté mauritanien, en ville d'abord, puis au fin fond des brousses qu'il s'agissait d'éclairer. Forte de l'appui de mon commanditaire, j'ai pu faire les choses à mon idée : il avait en effet décidé de m'accompagner et de rester quelques jours, le temps de m'imposer à ses collègues expatriés, très réticents, et de m'introduire officiellement auprès du directeur de l'Agence mauritanienne qui, de son côté, avait couru voir les gens de ma tribu pour tenter de mesurer le danger que je représentais, et leur demander de me neutraliser. Avec l'aide du personnel de l'Agence qui a rapidement compris l'utilité de la médiation, j'ai pu bousculer les pratiques habituelles en matière de méthode d'enquête dans ce type d'opération de développement. En premier lieu, j'ai imposé trois conditions : pouvoir dépasser, sans limites pré établies ni rémunération supplémentaire, le temps prévu dans mon contrat (huit jours !), mener mes enquêtes comme il me semblerait utile de le faire en regard des objectifs qui m'avaient été fixés, et que soit recruté pour m'accompagner, au tarif européen et non « local », un jeune doctorant mauritanien de l'université de Tours qui se trouvait être également mon « neveu » au regard de ma position dans la tribu des Rgaybat. Cette mission, pour une grande part « informelle » dans sa durée comme dans son fonctionnement, n'a choqué que les Français, mis à part Alain Henry qui se frottait les mains. Le directeur de l'Agence mauritanienne, quant à lui, n'a pas hésité longtemps, mettant à notre disposition la voiture et le personnel indispensables pour faire la tournée des villages. Les documents que j'ai produits au retour étaient bien différents de ce qu'on entend par « rapport » dans le monde des experts, mais ils ont permis, après d'autres réunions franco-mauritaniennes parfois houleuses, de ramener le « schéma de gestion » à des proportions tout simplement humaines.

Ce projet, auquel j'ai participé pendant plusieurs années, est resté exemplaire dans les annales de l'aide au développement africain, par les conditions de sa

réalisation et sa réussite patente. Mais quelque temps plus tard, la direction générale de l'AFD a pris un nouveau virage, rétrogradant pour retourner aux pratiques anciennes. Alain Henry s'est vu retirer la direction du département Infrastructure et développement urbain qui lui avait été confiée, et fut envoyé diriger une agence locale au… Vietnam, c'est-à-dire le plus loin possible du centre de décision.

Ces expériences, à l'instar d'autres tentatives [31], laissent à penser que si la recherche-action est une modalité de travail possible pour les anthropologues expérimentés, elle présente des risques certains car les équilibres sont précaires et la notion « d'aide au développement » trop pervertie par les pratiques en vigueur. Nos cris se perdent le plus souvent dans le désert, ou sont récupérés pour légitimer des discours dans lesquels nous ne reconnaissons pas toujours nos voix, loin s'en faut.

L'âge venant, la plupart des anthropologues se réfugient dans le monde des idées, développent des analyses comparatives et envisagent les phénomènes culturels selon des points de vue plus vastes ou plus théoriques. S'il leur arrive de repartir, ce n'est plus pour « refaire du terrain ». Pour certains, ce retrait intervient très tôt, et sans qu'ils aient pour autant affirmé haut et fort, comme Claude Lévi-Strauss, leur aversion pour les voyages. On ne sait pas pourquoi. On ne sait jamais ce qui s'est réellement passé, pourquoi quelques-uns repartent toujours alors que d'autres ne peuvent ou ne veulent plus. Qu'importe, d'ailleurs, si l'initiation a eu lieu, si le regard a été décalé et l'ouverture de pensée accomplie. Il y a, en vérité, bien des manières d'être anthropologue, et tout le monde n'atteint pas au Grand Œuvre. L'altérité est partout, et d'abord dans le rapport entre les sexes et les générations, donc chez soi, en soi. Chacun appartient à un sexe – théoriquement fixe –, qui définit une fois pour toutes à l'être un « genre » dont l'acception est étroitement liée à la culture et à ses langages. Vivre son sexe dans une société différente oblige le

chercheur à prendre la mesure, et non seulement la conscience, de la construction des genres. S'il ne refoule pas l'information, il en viendra peut-être à repenser les fondements de son rapport au sexe opposé. En plus du genre, l'homme social se distingue par la génération, qui est aussi un langage, celui du pouvoir, mais, là, le temps démultiplie l'expérience puisque chacun passe d'un âge à l'autre tout au long de sa vie. Le processus ne peut être vécu de manière parallèle – et comparative – que si l'ethnologue retourne régulièrement sur le même terrain jusqu'à lui-même traverser les classes d'âge dans les deux sociétés. Cette double expérience vécue du passage des générations lui permettra ensuite de développer une véritable approche anthropologique de la reproduction sociale, élément clé de la réflexion sur l'histoire et le devenir des sociétés et des cultures.

Les groupes comme les individus s'élaborent sur la distinction. Tout rapport social s'établit à partir de ce mode d'appréhension des phénomènes, qu'il soit de proximité ou de distance, d'amour ou de haine, d'adoption, d'exclusion, de soumission ou de domination, d'intégration ou de désintégration, d'indifférence, de génocide. Chercher à saisir les différences en allant se frotter à l'Autre, c'est tenter de comprendre ce mécanisme de la distinction, principe structurel fondamental de tout langage ; c'est aussi s'interroger sur ce moment crucial où la pensée de la distinction – une pensée donnée par la culture – engendre, dans les rapports humains, l'attirance, la répulsion, ou l'indifférence. « Attirance » et « répulsion » réfèrent ici à des sentiments et non à des émotions. La distinction est reprise des travaux du neurologue Antonio Damasio [32], qui définit les émotions comme des réactions somatiques aux situations auxquelles tout être vivant est confronté, et les sentiments comme les représentations forgées en réponse à la prise de conscience de ces réactions. En d'autres termes, l'émotion est un phénomène purement physiologique alors que les sentiments, comme les catégories auxquelles ils se rapportent, se

réfèrent à une pensée. Tout individu, qu'il soit ou non ethnologue, est porteur inconscient de ce langage « du cœur », qui transforme ses émotions en sentiments selon les normes de son histoire et de son éducation. Et lorsqu'il se trouve « seul » au contact d'une culture différente, opportunité lui est donnée de relativiser les fondements de ses propres constructions sentimentales comme de ses facultés de jugement.

Distinctions et identifications sont à l'origine d'un ensemble d'images formant une « vision du monde » et de soi qui opère comme un système linguistique global, une configuration qui tend à pré-orienter la nature positive ou négative des représentations (images re-présentées). De là dérivent des sentiments et des actions qui influent fortement non seulement sur la construction des rapports entre les humains, mais sur la construction des rapports entre les humains et la totalité de leur réalité (intérieure et extérieure). C'est précisément ce schéma, largement produit par la culture (du chercheur), que l'expérience anthropologique du terrain a pour objectif de briser, ou tout au moins de fêler.

L'entaille de la pensée, de la structure cognitive de l'individu, ne peut être obtenue que par le retour au niveau premier d'intégration, l'espace-temps où adviennent les émotions avant même d'avoir été transformées en sentiments, ou en jugements, c'est-à-dire le corps. L'ouverture mentale que recèle l'anthropologie vient de ce qu'elle ne s'exerce pas en premier lieu sur des idées, mais qu'elle oblige l'individu à retourner au stade émotionnel en le mettant dans une situation physique totalement inédite, donc dominée par l'étonnement : idéalement plus rien ne correspond à rien. Devant l'inconnu, qu'il s'agisse d'un goût, d'une odeur ou d'un geste, le cerveau ne peut plus associer – même si le besoin de sécurité de l'individu le pousse à faire des rapprochements. A n'est plus égal à A, ou n'est plus différent de B. L'émotion est forte, mais le seul sentiment par lequel elle peut se traduire, c'est

l'incertitude, voire la peur. Le chercheur ne peut plus identifier parce qu'il ne peut plus distinguer. Il ne peut donc plus se projeter dans l'action et se trouve paralysé. Il a atteint l'état de non-savoir et d'impuissance absolu. Il est « retombé en enfance », dans la toute petite enfance, celle d'avant le langage (d'autant qu'au début de son premier terrain, il ne connaît pas non plus la langue de ses interlocuteurs). Ce peut être une chute, effectivement, car sa dépendance est alors totale et sa sécurité ne dépend plus que du bon vouloir de ses hôtes et du degré de confiance qu'il a pu instaurer avec eux. C'est une expérience unique que de pouvoir « retomber en enfance », et qui, si elle a été profondément vécue, peut élargir considérablement le champ de la conscience.

En réalité l'individu ne peut pas complètement « retomber », car il a une mémoire. Il a surtout un corps qui réagit le premier à ce qu'il perçoit, ingurgite et ressent. Toute émotion est d'abord mouvement du corps : la peau blêmit ou rougit, les viscères se contractent jusqu'à la douleur ou refoulent, le système immunitaire se renforce ou s'affaiblit, le sommeil gagne ou se refuse, les muscles se tendent, tout bouge. Ce n'est qu'une fois l'émotion contenue, c'est-à-dire devenue consciente (mise en mots) et pour une part maîtrisée, que l'esprit semble se mettre à son tour en mouvement. Bien sûr, le voyage n'est pas toujours ni tout le temps vécu dans cette sorte de « suspens » dont l'évocation est ici extrême, mais il présente indéniablement de nombreux moments d'émotion forte. Or c'est dans ce contexte émotionnel où l'état du corps domine au point parfois d'empêcher la pensée de se développer, que se forgent plus ou moins consciemment les représentations premières qui vont ensuite constituer le fondement du savoir. Un savoir sur l'Autre, mais aussi un savoir sur soi.

Les représentations construites sur le terrain ne naissent pas seulement de ce qui est donné à percevoir. En général, l'apprenti ethnologue part la mémoire chargée d'une somme d'images dont il n'a pas la pleine conscience, et qui

concernent à la fois la civilisation qu'il va rencontrer et la civilisation dont il est issu, les deux étant liées selon le principe de la distinction primordiale qui permet d'identifier l'Autre comme différent de soi, pour pouvoir s'identifier soi-même. Mais en anthropologie, il n'est jamais question de soi. De même qu'on ne raconte pas les effets corporels de son aventure, qu'on ne parle ni de ses maladies, ni de ses émotions, ni de ses sentiments, on est à peine conscient du fait que c'est de soi qu'il s'agit lorsqu'on s'en va ainsi regarder l'Autre sous le nez. « Soi », c'est à la fois sa propre personne, son groupe d'appartenance, sa culture, et la condition humaine dans son ensemble, dans laquelle tout Autre est évidemment inclus.

L'initiation, cette immersion volontaire dans l'altérité, provoque un décalage du regard, oblige à remettre en question les représentations (de l'Autre comme de soi), mises ainsi à l'épreuve des faits, si ce n'est de la réalité. On retiendra volontiers cette conception de la réalité, proposée par Lacan, comme l'interférence de trois niveaux : le *réel*, le *symbolique* et l'*imaginaire*. Coupé de son milieu d'origine auquel il n'est plus lié que par sa mémoire (une part de réalité uniquement imaginaire et symbolique), l'ethnologue plongé dans un environnement inconnu – un réel non correspondant – se trouve contraint, par ses émotions, à inventer des associations pour dissoudre les troubles dont son corps est le premier théâtre, c'est-à-dire pour se rassurer. Lorsque la mémoire ne trouve pas de significations à associer aux éléments du réel que les sens enregistrent, l'angoisse de la désintégration psychique menace, et, au bout du compte, l'aliénation, car la déraison ne peut être contrée que par la raison. La compréhension de ce qui se passe, des signes perçus, apparaît comme une nécessité : la lutte pour la survie de l'espèce a poussé le cerveau de l'homme à produire une grille de lecture, outil de la distinction et de l'identification qui ordonne le flot des informations qui lui parviennent et organise ses réactions. Cette grille lui est préexistante, elle a été élaborée par les générations

précédentes. Chacun l'acquiert à travers des processus de transmission propres à sa société. Tout individu dispose donc de cet outil premier, tapi dans la totalité des langages en usage dans son milieu culturel, et qui structure sa pensée selon une logique de classement procédant pour l'essentiel par associations. Ainsi les humains peuvent-ils comparer l'inconnu (l'événement enregistré par les sens) au connu (la mémoire), et isoler les éléments qu'ils considèrent comme identiques – ou re-(s)semblants – d'autres qui leur apparaissent différents – ou non-semblables.

Face à l'inconnu absolu, ou au déni de la possible association à un connu traumatisant, le signe est forclos, et l'absence de grille d'interprétation provoque le « blanc » : le voyageur reste mentalement *bouche bée*, il est intérieurement interloqué, ne peut plus *raisonner*. L'émotion prime sur la trame du discours qui apparaît comme momentanément rompue. Le choc en retour peut s'effectuer de deux manières : soit l'individu détourne le sens de ce qui est reçu pour le faire entrer de force dans sa grille culturelle (rassurante, qui apaise l'émotion), soit – et c'est là que la force du désir (de connaissance) peut agir – ce premier canevas est maintenu à distance, tandis que sont convoquées les bribes d'une seconde grille d'interprétation, celle de la culture d'accueil, seule manière de progressivement l'acquérir. On comprend combien le sentiment de confiance – qu'il soit ou non fondé – est nécessaire pour qu'une telle opération puisse se produire. La sensation d'être en sécurité compense l'incertitude, permet de supporter l'état de non-savoir et de non-comprendre. Lorsque la réponse n'apparaît pas, ou qu'elle est aussitôt contredite, l'attitude d'ouverture intérieure impose de résister à la tentation de l'interprétation, et d'opter pour l'attente. Mais attendre qu'une autre situation se présente, où la réponse à la question suspendue pourra être éventuellement trouvée, redouble l'épreuve. L'impression d'inconfort, parfois d'angoisse, que provoque une incompréhension qui dure n'est pas toujours soutenable et oblige chacun à

faire l'expérience de ses limites, ce qui est une sorte d'effet secondaire de l'onde de choc. Quel que soit le degré du possible, c'est toujours par des états de corps – autant imposés par l'extérieur que par la volonté intérieure du refus de conclure – que l'individu réagit ; et qu'il est finalement conduit à intégrer, au fil de l'expérience, la double structure cognitive qui va l'aider à passer d'une rationalité à l'autre, et à identifier, dans les deux systèmes, les repères dont chacun a besoin pour entrer en communication avec les autres et se projeter dans l'espace et le temps.

Il ne suffit pas d'avoir été « là-bas » pour atteindre à la fluidité du passage, ni même de connaître la langue. On rencontre couramment des Occidentaux qui vivent et travaillent depuis vingt ou trente ans dans la même société « étrangère » et qui n'ont pas *véritablement* accédé à la réalité de l'Autre, parce qu'ils se sont préservés de l'indispensable déstabilisation. De la même manière, les communautés « émigrées[33] » se protègent des chocs en recréant, à l'intérieur de la société d'accueil, un territoire *familier*, espace-temps continu ou discontinu, unifié ou hiérarchisé, où prévalent les langages reconstitués de la *famille*. Ce phénomène est universel, donc banal, il n'est pas lié à la distance physique mais à la distance sociale ou culturelle qui pré-oriente les rapports de force : on le rencontre à l'intérieur de toute société, entre les classes, entre les sexes, et entre les générations. Dans la plupart des milieux occidentaux « expatriés[34] », surtout lorsqu'ils sont organisés en groupes professionnels, de parenté ou de convivialité, toute information en provenance de la société du lieu est immédiatement passée à travers le filtre des langages de la mère patrie, dont les frontières mentales, paradoxalement renforcées, aboutissent à conforter les individus dans le sentiment de leur supériorité, accentué par la certitude de « connaître ». Connaître le pays, connaître les gens, « les » connaître, « eux », dit-on dans l'entre-soi. Une connaissance légitimée par le

temps passé, et qui se solde généralement par la construction d'un imaginaire de l'Autre, pourtant voisin, qui frise la fiction.

On comprend alors pourquoi le degré d'erreur ou d'exactitude de cette difficile « science de l'Autre » ne dépend pas seulement du temps passé, ni de la distance géographique ou culturelle, mais de la profondeur de la faille, de cette béance apportée dans le système de références du chercheur ; une ouverture d'autant plus grande que la rencontre l'aura mis davantage en péril, bousculé jusque dans les tréfonds. Si l'expérience a atteint son but et qu'il est réellement bouleversé par son terrain, la science pourra y gagner un petit quelque chose, et lui aura réussi son rite de passage en ce qu'il sera vraiment passé d'un état à un autre et pourra se dire, ou tout au moins se penser, anthropologue, détenteur non seulement d'un autre langage mais d'un autre discours. Un « terrain » de ce type est une expérience unique dans la vie d'un homme ou d'une femme, quelque chose qui le transforme définitivement, sans que personne ne puisse vraiment mesurer les effets corporels, psychiques et mentaux de cette transformation.

Le terrain n'est pas seulement le moment d'une mutation intérieure, il est aussi le lieu d'une appréhension de données nouvelles, dont la pertinence de l'analyse est conditionnée par le degré d'ouverture parallèlement atteint. Le néophyte « retombé en enfance » prend connaissance, par la découverte progressive et la construction d'un nouveau système d'associations, de ce qu'on pourrait appeler non pas tant le monde d'un autre qu'un autre monde. L'outil premier de cet apprentissage est son propre corps – ce qu'on appelle le « vécu ». Tant qu'il ne peut pas échanger directement avec ses interlocuteurs, c'est-à-dire parler avec eux, user de leur langue, il développe instinctivement un mode de communication pré-verbal, même s'il dispose d'un interprète. Celui qui sait regarder et écouter ceux qui lui parlent mais qu'il *ne comprend pas*, se retrouve, comme au début de sa vie, à apprendre le geste avant la parole.

C'est dans cette période initiale où il est comme sourd et muet que l'anthropologue absorbe, bien plus qu'il ne le fait couramment dans sa propre culture où il dispose de la langue, tous les signes que les hommes ont inscrits dans l'organisation de l'espace et du temps, et tout d'abord dans leur espace privé. Un langage, toujours le même, celui de la culture, est inscrit dans la matière et dans ses rythmes, et c'est encore le corps qui, le premier, en déchiffre le sens, car le corps est pour chacun le premier espace-temps. Les espaces visuels et sonores construits autour du corps, comme le vêtement, l'habitat, le terroir, etc., ainsi que la tonalité des voix, le chant des conversations, les bruits familiers, les odeurs, la musique, etc. sont chaque fois une projection de soi, un marquage matériel et immatériel de l'existence sociale, phénomène universel dans son principe, mais toujours différent dans sa forme. Si le chercheur a lâché ses références spatiales et temporelles, s'il a réduit au minimum vital – dont le seuil varie d'un individu à l'autre – la présence de signes tangibles de sa propre culture, s'il a préféré s'installer chez l'Autre et non pas à côté de lui, comme le font certains lorsqu'ils reconstituent un morceau de leur terroir culturel dans la proximité de leurs hôtes, s'il mange selon leurs goûts et dort selon leurs usages, s'il a jeté sa montre et déchiré ses cartes, oublié ses livres, alors son corps est en permanence heurté et façonné. Pour que la connaissance puisse s'inscrire dans l'être-chercheur, affecter ses gestes, ses perceptions et même ses réflexes, l'abandon des repères matériels habituels est indispensable – ce qui est, pour certains, de l'ordre de l'insurmontable. Contraindre son corps, donc soi-même, à adopter les modes de communication de l'Autre, à ingurgiter ses nourritures, respecter ses rythmes, se mouvoir dans son espace selon ses codes et en adoptant ses manières est le meilleur moyen d'assimiler, au double sens physique et mental du terme, cette configuration de signes singulière qui fonde sa culture, syntaxe étrangère qui précède le Verbe tout en étant omniprésente. C'est dans la

rencontre plus ou moins fusionnelle au sein de l'organisme de deux systèmes symboliques distincts, ou même divergents, que s'effectue la « réaction » chimique ou… alchimique qui transforme l'être, le fait re-naître différent, et désormais porteur d'une double naissance, c'est-à-dire d'une autre co-(n)naissance, ou de la connaissance d'un Autre, ce avec quoi tout être naît à lui-même.

---

18 J'évoque ici la situation la plus courante, mais il y a des exceptions, bien sûr : certains anthropologues sont partis sur leur premier terrain en couple, d'autres ont tenté des expériences en groupe de deux ou trois chercheurs de la même génération ; et dans une perspective de transmission, quelques-uns ont introduit des étudiants sur leur terrain pour qu'ils approfondissent certaines questions, élargissent le travail de recherche, ou étudient les transformations sociales et culturelles en cours.

19 Caratini, 2011.

20 Singulier de « Rgaybat ».

21 Voir le récit de ce premier voyage en Mauritanie dans Caratini, 1993.

22 Au moment de l'agonie de Franco, l'Espagne, lors des accords tripartites de Madrid, cède le Sahara Occidental au Maroc et à la Mauritanie, dont les armées investissent le territoire, provoquant la fuite des populations sahraouies vers l'Algérie sous la protection des combattants du Front POLISARIO.

23 République arabe sahraouie démocratique créée en exil, en 1976, au moment du retrait des Espagnols du Rio de Oro, et dont le gouvernement est depuis lors installé dans les camps de réfugiés de Tindouf, en Algérie. Voir Caratini, 2003.

24 Dans les sociétés musulmanes, comme dans de nombreuses sociétés, les femmes sont dispensées de ces épreuves, car on considère que le défloremement et surtout l'accouchement en tiennent lieu. On dit en terre d'Islam que l'accouchement est le *djihad*, la « guerre sainte », de la femme. Et il est vrai que mettre au monde un enfant est une aventure qui contient tous les ingrédients du « rite de passage » : la peur, l'épreuve physique et psychologique, le face-à-face avec la mort et la transformation.

25 Groddeck, 1963 [1923].

26 Par ailleurs, on rencontre évidemment des chercheurs plus « distanciés », moins scrupuleux, ou plus immédiatement « intéressés » par le marché de l'expertise internationale.

27 Pour préparer la réalisation de l'exposition audiovisuelle « Touat, cité des Oasis » présentée en 1990 à l'Institut du monde arabe, dont j'étais le commissaire.

28 Voir l'illustration de ce dialogue de sourds dans Caratini, 1994.

29 Voir l'analyse de ce conflit de rationalités dans Caratini, 2000a.

30 Pour la critique des présupposés de ce projet, voir Caratini, 2005.

31 Voir Bourgeot, 1987.

32 Damasio, 1995, 1999 et 2003.

33 Dont les membres ne sont jamais nommés « expatriés », même s'ils ne sont là que pour quelques années.

34. Qui ne sont jamais nommés « émigrés », même quand ils vivent dans le pays depuis de nombreuses années.

# De la relation

Comme l'anthropologue américain qui va étudier les Indiens [35], l'Européen arrivant dans un pays d'Afrique est l'héritier d'une longue tradition de relations entre le monde d'où il vient et celui qu'il cherche à découvrir. Car il n'est pas le premier, il n'est plus le premier : c'est un « Blanc [36] », un « chrétien », sur lequel pèse le poids de l'histoire. S'il veut s'en dégager, il doit plus encore s'engager, trouver comment s'arranger avec lui-même et avec les autres pour ne pas recevoir en retour l'image abhorrée du colonisateur d'antan (ou du stéréotype local de l'Occidental, du « gringo »). Souvent il s'évertue à manifester sa différence, à se démarquer, parfois avec excès tant il est anxieux de faire admettre qu'il n'est pas « comme eux » (les autres Blancs), et qu'il n'est pas là « pour ça » (les exploiter, les dominer, les espionner).

Traditionnellement, pourrait-on dire, l'anthropologue se présente aux gens qu'il a élus de loin sans autre statut que celui de l'étranger qui voyage, avec pour seul motif la curiosité du monde. Ainsi veut-il signifier que le périple qui l'a mené jusqu'à eux est une initiative privée, de l'ordre du désir. Désir de les rencontrer, désir de les connaître. Quelque chose de si simple est curieusement très difficile à expliquer, à comprendre, et même à accepter. C'est presque impossible à concevoir ou même seulement à croire : comment peut-on se désirer si l'on ne s'est jamais vus ? En vérité la relation ne saurait se construire que sur une sorte de vide, un manque, propice, peut-être, à l'éveil d'un désir en retour, mais surtout au jaillissement du doute. Le désir des autres est toujours un danger. Surtout le désir des Blancs, l'histoire l'a bien montré…

Dans toutes les sociétés l'étranger fait peur, on lui prête toutes les barbaries, alors s'il est seul et que la loi de l'hospitalité locale ne s'étend pas jusqu'à lui, on peut être tenté d'exercer impunément sur lui toutes les barbaries. Après tout, ce serait lui rendre la monnaie de sa pièce. C'est pourtant ce vide, vertigineux, qu'il est important de préserver. Inaugurer la relation par ce « rien » est la seule manière d'ouvrir le champ du possible. Un anthropologue en fonction – donc en place – dans une institution locale sera toujours empêché, par son statut social, de poser ce vide liminaire. Car les Occidentaux ainsi « expatriés » jouissent en général de conditions matérielles d'existence et d'un prestige social tels que leur fréquentation recèle toujours un enjeu positif ou négatif, économique, politique ou les deux en même temps, qui falsifie cette question du désir, essentielle dans la posture initiale de l'ethnologue sur le terrain. Une posture qui se manifeste par des signes tangibles, presque ostentatoires : l'étranger est seul, il n'est payé par personne, il n'a de prime abord ni appuis ni relations, il souhaite être reçu sans pour autant demander à être pris en charge, il ne travaille pas mais dispose de matériel et d'un peu d'argent car il s'est donné les moyens de son désir. Il dit qu'il est « étudiant », mais les étudiants ne sont rien, et l'on ne comprend pas ce qu'il veut étudier là. Il dit aussi qu'il va écrire, mais il ne connaît rien et n'a jamais rien écrit. Somme toute, il est extrêmement démuni, peu crédible, aucun pouvoir ni aucune force ne le protègent et personne n'a d'obligations envers lui, ni de le recevoir, ni de lui parler, ni même de le regarder. Sa quête n'appartient qu'à lui [3.7].

Ce degré zéro de la relation fait lui aussi partie du rite de passage : il met le néophyte dans l'obligation de négocier sa présence, voire son droit à l'existence, et, ce faisant, de faire table rase du passé. Quel passé ? L'histoire des rapports entre les membres de sa communauté et ceux de la communauté d'accueil, qui pourrait le mettre dans la situation du dominant ; et son histoire individuelle, soit la mémoire des modalités de son intégration dans sa propre

société, à travers ses divers groupes d'appartenance. Il n'a plus d'autre appartenance que son sexe et son âge, car sa qualité d'absolu étranger le distingue des autres étrangers, fait de lui un être insolite, inclassable, que l'on ne sait à qui ni à quoi identifier (sauf dans les sociétés habituées à voir défiler les anthropologues). Une fois le sentiment de crainte estompé, il devient un objet de suspicion ou de curiosité. Certains l'ignorent, d'autres le cherchent, y compris sexuellement, surtout si c'est une femme ; des enfants l'assaillent. Et lui n'a plus qu'une seule arme, à double tranchant : la séduction.

Dans tous les cas, l'arrivant a besoin de protection ; un besoin objectif, car le danger peut être réel, et un besoin subjectif car la peur de l'Autre, qu'elle soit ou non fondée, empêche tout rapprochement, toute possibilité de connaissance mutuelle. Même quand il a le goût de l'aventure, le chercheur n'est pas un aventurier. Son voyage est inscrit dans un cursus reconnu, imposé par une institution, l'université, et s'il doit comporter une part d'errance difficilement mesurable, il n'en est pas moins légitime.

La plupart du temps, les autorités du pays sont donc d'emblée sollicitées pour ratifier le projet et assurer la sécurité physique de la personne. Dans les empires coloniaux français et bri tannique, les ethnographes de la première génération étaient reçus par les administrateurs et parfois protégés par l'armée [38]. Ceux qui s'en allaient dans des contrées incertaines organisaient avec d'autres savants des expéditions lourdes, nécessitant une logistique proche de celle d'un détachement militaire en campagne. Sur le continent américain où les indépendances sont intervenues beaucoup plus tôt, la recherche anthropologique s'est développée sous l'égide, et souvent avec l'aide matérielle, des universités nationales, c'est-à-dire de l'État. C'est là une situation particulière, mais elle pourrait être mise en parallèle avec celle des ethnologues européens étudiant les sociétés que leur pays colonisait, puisque l'anthropologie outre-Atlantique, qu'elle soit du Nord ou du Sud, s'est

intéressée pour l'essentiel à l'étude des cultures indiennes ou d'origine africaine, des minorités rescapées et dominées.

Le contexte faisant du chercheur un hôte de marque pour les pouvoirs en place a commencé à changer après la Seconde Guerre mondiale et surtout à la fin des empires coloniaux, lorsque les peuples de la planète se sont trouvés divisés selon une logique Est-Ouest et Nord-Sud, dans les années 1950-1960. Il s'est encore durci à partir des années 1990, lorsque l'effacement relatif de l'opposition Est-Ouest a reconfiguré l'exercice de la violence dans les pays du Sud. Mener plusieurs mois d'enquêtes dans une contrée « sous-développée » (c'est bien souvent de cela qu'il s'agit), ou auprès d'une minorité exploitée voire décimée ou menacée (et que dire des groupes clandestins…) requiert des autorisations préalables, dont l'obtention dépend de la qualité du rapport entre les États. Il est des pays où l'on ne peut plus aller, d'autres où l'autorisation de travailler, obtenue au niveau diplomatique, doit être renégociée sur place avec les ministères concernés, directement ou par le biais de l'ambassade du pays d'origine, qu'il est toujours conseillé d'informer. La sensation d'insécurité du chercheur s'en trouve à la fois diminuée et augmentée. Diminuée, car cette officialisation générale de son objectif lui donne l'assurance d'être autorisé à enquêter ; augmentée, parce qu'il lui faut s'appuyer sur les tenants d'un pouvoir qui n'est plus détenu par son groupe d'appartenance.

Pour toutes ces raisons, la déstabilisation psychologique nécessaire à l'accomplissement du rite est préservée. On peut même dire qu'elle commence dès l'aéroport, au moment de la fouille dans les locaux de la police, puis qu'elle se poursuit dans les couloirs des administrations. Les étapes du parcours imposé au voyageur se présentent en effet comme une succession d'obstacles à franchir qui le conduisent, certes, là où il voulait aller (pas toujours, il peut être bloqué, et même refoulé), mais le canalisent en même temps, l'obligeant à

suivre les lignes d'un réseau de personnes chargées de le contrôler, de le surveiller, de le restreindre, tout autant que de le protéger.

Une fois atteint le lieu de ses désirs, le processus se répète, car les documents qui légitiment la « mission » doivent être présentés aux autorités locales qui, à leur tour, et si le « missionnaire [39] » a su les intéresser à son histoire, le dirigent vers tel ou tel notable de la population désignée comme « objet » d'étude sur les papiers. Si le chercheur ne dispose pas, à titre privé, d'un réseau de connaissances et d'amitiés préconstruit de manière volontariste, ou fondé sur des rencontres fortuites, bref s'il n'a pas d'autre « entrée » possible que celle-là, on peut parier que la porte qui lui sera ainsi ouverte (lorsqu'elle l'est) est un point de passage à double sens qui permettra aux autorités de rester informées en permanence de ses faits et gestes, peut-être même de ses dires. La description qui est donnée ici peut paraître sombre, ou pour le moins pessimiste, en regard de l'idéal de liberté qui accompagne tout désir de connaissance. Mais c'est oublier que le monde est en guerre, que les anthropologues font généralement partie des pays dominants, ou, pour ceux qui travaillent dans leur propre pays, des couches sociales perçues comme dominantes, et que tout savoir, toute connaissance sur l'Autre est potentiellement une information politique, voire militaire.

Jadis, l'ethnologue arrivait chez le chef du village escorté par l'administrateur ou l'officier colonial, aujourd'hui son garant se trouve être le maire de la commune ou le préfet de région, c'est-à-dire les représentants locaux de l'appareil d'État. Mais quels rapports le groupe social étudié entretient-il avec ceux qui le gouvernent ? Et quelle position le chercheur étranger peut-il occuper à l'intérieur de ce rapport lorsqu'il est conflictuel ? Pour qui vient-il ainsi travailler ? Si l'État est son garant, ne risque-t-il pas d'apparaître comme un envoyé du gouvernement ? Pourtant il est étranger, c'est un Blanc, un chrétien. Qui sont donc aujourd'hui les Blancs chrétiens qui travaillent avec le

gouvernement ? Des enseignants, des médecins, des agents de « développement »… et dans quel camp sont-ils ? Qui pourrait l'ignorer ?

Tel est le prix de la protection, ou la rançon du contrôle. L'anthropologue débutant arrive sur « son » terrain le front estampillé de clichés dans lesquels ses hôtes croient lire à la fois l'ancien colonisateur, le néo-colon *développe-menteur*, l'expatrié sous toutes ses formes, le conseiller culturel d'ambassade, le missionnaire ecclésiastique ou humanitaire, le touriste nanti (même quand il veut faire croire le contraire), etc., toutes images étroitement associées à celle du « patron ». S'il paraît très jeune, ou si c'est une fille, l'impression est atténuée, mais la question de la nature de ses rapports avec le pouvoir, non dite, sera toujours là, escamotée mais affleurant parfois dans des interrogations faussement directes comme : qui te paye ? Qui t'envoie ? Quel organisme, quelle institution, quel pays ? Et s'il apparaît à l'évidence que le dessein de l'étranger n'est pas politique, qu'il n'est pas non plus économique puisqu'il n'y a pas d'argent à gagner ni à perdre avec lui, c'est qu'il cherche le sexe. Que pourrait-il vouloir d'autre ?

Lorsque le chercheur est originaire de la même culture que ceux qu'il étudie, son intégration dans la société locale, qu'il avait imaginée facile, peut au contraire être fort malaisée, et ses erreurs risquent d'être sanctionnées avec encore plus de sévérité que celles de l'étranger lointain (mais ce peut être aussi l'inverse, tout dépend des circonstances). On citera comme exemple les obstacles rencontrés par les jeunes femmes arabes qui enquêtent en terre d'Islam : leur marge de liberté y est plus réduite que celle de leurs homologues françaises, dont le comportement est jugé avec plus de tolérance (indifférence ?) et dont le champ d'action est moins strictement limité. En revanche, dans certaines régions où la clôture entre les espaces masculins et féminins est forte, l'accès à la société des femmes sera interdit à l'homme étranger, alors que les étrangères (et en particulier les Occidentales) pourront

circuler sans entraves entre le monde des hommes et celui des femmes, ainsi que du haut vers le bas de la société – encore que s'en aller dans les bas-fonds ou entrer dans un café pourra être considéré comme trop peu convenable pour être accepté. D'autres différences dans le degré d'ouverture et la détermination des places sociales possibles pourront parallèlement être marquées, en fonction de l'appartenance politique ou religieuse de l'étranger, s'il est catholique en milieu protestant, juif dans le monde arabe, musulman chez les animistes, s'il est jeune ou vieux, etc.

L'apprenti chercheur, qu'il soit homme ou femme, proche ou éloigné de la culture étudiée, essaye généralement de justifier sa présence en disant qu'il est là pour écrire un livre et donner ainsi à la société et la culture de l'Autre ses lettres de noblesse, mais cela ne suffit pas : on l'attend au tournant. Alors souvent, il complique les choses, se cache derrière les documents qui légitiment sa mission, s'embarrasse d'un surcroît de matériel, établit des rapports d'argent avec ses interlocuteurs (que l'université lui a dit de considérer comme des « informateurs »), et se barde dans son statut de scientifique. S'il manifeste avec ostentation le contentement, parfois forcé, qu'il peut ressentir lorsque ses hôtes tentent de l'honorer – par la nourriture, les attentions, le temps qui lui est offert ou les marques d'amitié –, il refrène autant qu'il le peut ses pulsions sexuelles, parfois même ses inclinations affectives. D'une manière générale, il s'interdit d'avouer ce qui lui déplaît, de peur que ce déplaisir ne soit perçu comme le signe de sa sottise et de son appartenance au clan des méchants Blancs (ou de sa trahison s'il est originaire de la culture locale). Il tempère ses réactions de rejet, culpabilise, en vient même à faire semblant. Il joue le rôle qu'il croit qu'on attend de lui, s'empêtre, patauge, rejette une part de son identité et ne la rattrape que de justesse, ou alors il la dissimule, ce qui est pire encore, car il risque d'étouffer sous les masques.

Mais si le piège est le même pour tous, les personnalités sont différentes. Il y a les forts et les faibles, ceux qui savent se protéger, ceux qui se laissent grignoter et puis un beau matin qui se reprennent, et ceux qui se donnent tout d'un bloc. Il y a ceux qui sont clairs et ceux qui sont confus, ceux qui intellectualisent et ceux qui somatisent. Certains hésitent entre la soumission et l'autorité, la proximité et la distance, tandis que d'autres, enfin, sont et font un peu tout cela en même temps. En face on voit tout, on comprend tout, et l'on n'a pas toujours l'indulgence du grand seigneur. On en profite pour essayer de régler ses comptes avec l'histoire, qui pèse aussi très lourd de ce côté. On multiplie les embûches, on rivalise, on joue au chat et à la souris, ou l'on essaye gentiment de répondre à ce qu'on croit – là aussi – être les attentes de l'étranger. Parfois même on s'éprend de cet homme ou de cette femme qui est venu(e) vers vous, seul(e) et les mains nues, et qui se donne tant de mal pour manger ce qu'on lui donne, s'asseoir comme il faut et apprendre cette langue qui n'intéresse pas les autres Blancs. On s'éprend et l'on veut qu'il (elle) reste là toujours. Si l'étranger refuse, n'est-ce pas parce qu'il n'a jamais eu l'intention de se donner entièrement, parce qu'il a un petit peu menti ? Mais s'il est sûr de ne pas avoir menti, de quel malentendu s'agit-il ? Qu'a-t-il fait qui a laissé croire que… Il y a forcément une erreur quelque part. L'anthropologue sait bien qu'il n'est que de passage, que les soucis, les enjeux, les drames auxquels il assiste, tout cela ne le concerne pas. Il peut compatir, parfois même essayer d'aider, mais cela ne va pas très loin. Des relations de voyage, sans plus. C'est du moins ce qu'il lui semble. Alors pourquoi lui demande-t-on l'impossible ? L'échange serait-il inégal ?

Avec le temps, la négociation porte ses fruits et l'étranger, à travers elle, apprend à se mouvoir dans la société et dans la culture. L'observation est réciproque, car une connaissance se construit aussi de l'autre côté. Celui qui était venu pour regarder est devenu le point de convergence de tous les

regards : tel est bien pris qui croyait prendre. Il est d'abord pris physiquement, corporellement, car l'espace-temps qu'il occupe ne peut être que celui qu'on lui accorde, qu'il s'agisse de l'endroit où il dort, de celui où il s'assoit, de là où il fait ses ablutions, va laver son linge, des lieux qu'il visite, des chemins qu'il emprunte, des moments qu'on accepte de partager avec lui et des cérémonies auxquelles il est convié. Tout est codifié, et tout est signifiant. Il s'en rend compte lorsqu'il se heurte aux limites du domaine qu'il a obtenu : toutes ces heures qui s'écoulent sans que « rien » ne se passe, toutes ces situations qu'il ne peut pas partager, ces territoires qu'il ne peut pénétrer, et toutes ces choses qui se disent auxquelles il n'a pas accès. L'épreuve la plus visible du terrain est bien celle-là : celle d'une interminable négociation entre des individus mis en présence par la situation d'observation, et dont résulte le déplacement des limites spatio-temporelles des corps en présence. C'est un apprivoisement réciproque et permanent. On se « mélange » chaque jour un peu plus, la connaissance devient reconnaissance et le sentiment de l'étonnement fait place à celui de familiarité. Des liens se créent, puis se tissent entre l'anthropologue et ses plus proches interlocuteurs, favorisant l'instauration de la confiance. On se livre mutuellement de plus en plus facilement, on s'ouvre. La communauté accorde toujours plus d'espace-temps à cet étranger que, progressivement, elle fait « sien », après l'avoir elle aussi éprouvé, ressenti, flairé, piégé, examiné et jugé. L'ampleur de cette ouverture, relative à chaque histoire, détermine, à terme, les dimensions et l'orientation du champ d'observation du chercheur, ce qui lui est donné – à lui, personnellement – à percevoir et à comprendre. Ce qu'il obtient au bout du compte comme « données » est bien le résultat d'une rencontre entre deux désirs, et pas seulement s'il a réussi à susciter la sympathie et s'il s'est mis lui-même en empathie. L'hostilité étant une forme du désir, quelle que soit la nature des émotions – donc des mouvements – provoquées par la présence de l'étranger, quelque chose aura été donné et reçu.

Les hommes ne sont pas soumis à leurs seules émotions, ils ont aussi des intentions, élaborent des stratégies, se manipulent les uns les autres. L'enjeu de l'expérience ne s'arrête pas à l'assouvissement du désir de connaissance, il est existentiel, et politique. Et il l'est pour les deux termes de la relation, même si l'objectif politique d'une personne ne saurait être comparé à celui d'une communauté entière. L'anthropologue est anxieux de réussir son entreprise, son rite de passage, que doit sanctionner l'université. Une sanction qui ne sera positive que s'il a rapporté suffisamment de matériaux pour rédiger sa thèse, et ensuite s'il parvient à l'écrire, puis à la soutenir. De sa victoire, symbolisée par un diplôme et le titre de « docteur », l'impétrant pourra se prévaloir au moment de sa recherche d'emploi. Tout cela semble très lointain, néanmoins c'est également le statut social, donc la place de l'individu dans sa société d'origine, qui est en cause. Parallèlement, le chercheur tente aussi de construire (d'affirmer, puis de confirmer) sa valeur de savant et l'image qui l'accompagne, donc une part de son identité. S'il est issu d'un lignage appartenant à l'élite, l'enjeu final, pour lui, est de parvenir à « tenir son rang » tout en assurant sa subsistance et celle de sa famille ; s'il est issu d'une catégorie inférieure, sa progression dans la hiérarchie des valeurs économiques et sociales peut en découler, ce qui ne saurait lui être indifférent.

De l'autre côté, pour la communauté étudiée, l'enjeu politique peut être celui de la construction d'une image de soi – « vraie ou fausse », c'est-à-dire honnête ou mensongère – dont on espère qu'elle va être ultérieurement relayée en direction du pouvoir local, ou directement présentée au niveau international. La communauté n'a pas décidé d'être ainsi observée, loin de là, donc elle n'a *a priori* rien en vue, puisqu'elle n'a rien demandé. Néanmoins, la présence de l'intrus a provoqué quelque chose, car lorsqu'un étranger vient s'installer chez vous, même s'il ne dit rien sur lui et qu'il n'a rien à vous dire sur vous parce qu'il ne vous connaît pas, il devient lui aussi un miroir dans lequel on ne peut

s'empêcher de se réfléchir. Et comme il prend son temps, un temps d'observation qu'aucun autre étranger n'a jamais pris, qu'il semble bien disposé, qu'il est un miroir muet qui ne renvoie pas d'emblée ces images souillées, humiliantes et la plupart du temps déformées que les autres élaborent habituellement, qu'il s'efforce d'apprendre et qu'il a l'air de comprendre, la communauté peut être tentée d'adhérer à son histoire. Après l'avoir boudé, puis mis à l'épreuve, puis timidement essayé, elle finit par utiliser ce nouveau miroir et cherche, en lui, et avec lui, à redécouvrir sa propre image[40].

À l'issue de son premier séjour, l'ethnologue, même lorsqu'il a mal vécu son terrain, a réalisé une sorte d'ancrage social. Pour la communauté, il est désormais associé aux personnes avec lesquelles il a développé des liens privilégiés, et en particulier avec celles dont il a été l'hôte, qui apparaissent souvent comme ses garants. Ce peut être un notable, une famille, ou cet « informateur » devenu un ami et qui l'a partout accompagné. La question de l'informateur est importante en raison de la confusion qu'elle engendre dans les esprits. Et tout d'abord ce mot « informateur », dont le sens n'est pas sans flirter avec les notions d'indicateur, voire de traître, est pour le moins ambigu, une ambiguïté accentuée surtout lorsque le dit informateur est dûment payé… Ensuite se pose le problème du nombre. Avoir un seul informateur, fût-il cet individu quelque peu marginal, capable de poser sur sa propre société un regard distancié, et dépositaire d'un grand savoir… c'est restreindre le champ de la connaissance à l'interprétation d'un seul, celui-ci avec lequel on peut parfois discuter dans sa langue ; ou encore celui-là devenu un compagnon irremplaçable, à qui l'on a transmis la passion de la recherche, un ami avec lequel on a ri, on a peiné, presque un confident. Cette tendance à réduire le nombre de ses interlocuteurs à quelques personnes pose un vrai problème épistémologique, car elle vient sans aucun doute d'une résistance à l'expérience de terrain elle-même, d'une réaction spontanée de l'être préférant la sécurité du

connu à l'insécurité de l'inconnu toujours renouvelée. Fort peu d'anthropologues relèvent ce phénomène, et même lorsqu'ils recommandent de multiplier les sources pour pouvoir croiser les données, ils insistent plutôt sur l'attitude critique qu'il convient d'adopter face aux dires de cet informateur-médiateur, doublement interprète, qui agit comme un filtre – ou un « biais » – entre la réalité et le savant.

À chacun de mes voyages, du fait du nomadisme des Rgaybat, d'une part, et de la situation de conflit d'autre part, je n'ai jamais pu retrouver ceux qui avaient été mes interlocuteurs lors du voyage précédent, ou s'il m'est arrivé de les croiser, mon travail ne pouvait pas se poursuivre avec eux. Cette perpétuelle impossibilité qui me mettait dans l'obligation, chaque fois, de recommencer à chercher des personnes et recréer des liens de confiance, certes à partir de ce capital relationnel premier, m'a demandé un effort psychologique immense. Avec le temps, j'ai pris conscience du fait que c'étaient les premières personnes rencontrées, celles qui m'avaient accueillie lors du premier séjour, qui restaient, envers et contre les aléas du temps et de la politique, ce que j'appelle volontiers « ma famille ». Cette permanence, dans le positionnement affectif et social, provient également, et peut-être même essentiellement, de ce que les autres, tous ces autres rencontrés ici et là, m'ont d'emblée identifiée comme appartenant à cette famille originelle, et même à l'ensemble du lignage dans lequel elle est placée. Dès lors, leur degré d'ouverture ou de fermeture s'est trouvé comme prédéterminé par la nature des relations traditionnellement admises entre ce lignage et le leur. Les groupes et les pouvoirs hostiles aux individus, à la famille, au lignage, ou à la « tribu[41] » tout entière à laquelle je me suis retrouvée ainsi liée, ont développé envers moi des sentiments de méfiance, voire de suspicion, presque impossibles à dépasser. Le phénomène m'a poursuivie et me poursuit encore. Lorsque j'ai été invitée, vingt ans plus tard, à séjourner dans les camps de réfugiés sahraouis où une partie de « ma » famille

avait trouvé asile, c'est chez eux, et donc… « chez moi », que l'on m'a proposé de m'installer, presque naturellement, comme si l'ancrage n'avait jamais cessé, ne pouvait pas être modifié.

Cette intégration dans un lignage m'a conduite à nouer avec les individus considérés comme « mes parents », au sens large du terme, des relations privilégiées, quelle que fût la nature des sentiments que je pouvais personnellement développer avec les uns et les autres. Je me suis retrouvée avec des oncles et des cousins, des tantes et des cousines qui m'ont accueillie d'emblée, acceptant à l'avance ma personnalité, et dont j'ai dû m'accommoder de la même manière qu'une épousée issue d'une autre « tribu » doit s'accorder avec les membres de sa belle-famille, qu'ils lui plaisent ou non. Néanmoins, je n'ai pas eu à assumer ce rôle de bru, ni celui de belle-sœur, mon intégration ne s'étant pas faite par le mariage. Dans une certaine mesure, je puis dire que j'ai été « adoptée », l'adoption étant une pratique courante d'incorporation à la « tribu » dans la société maure. Réciproquement, j'ai assimilé de mon côté ce phénomène au point de réagir dans diverses circonstances dans la logique de l'appartenance tribale. Une anecdote peut illustrer mon propos. Au début des années 1980, un jour que j'étais en voiture (ce qui était exceptionnel) dans les environs de Nouadhibou, j'ai croisé sur le bord de la route deux adolescents qui m'ont fait signe. Je me suis arrêtée. Ils m'ont expliqué qu'ils arrivaient d'un campement nomade installé dans les environs et qu'ils cherchaient un citadin de leur famille chez qui ils espéraient pouvoir passer la nuit. Arrivés en ville, ils m'ont demandé de les déposer, mais je n'ai pas pu, pour la seule raison qu'ils m'avaient dit être Rgaybat, donc de « ma tribu ». J'étais pourtant attendue, et la voiture ne m'appartenait pas, mais je me suis surprise à me sentir immédiatement co-responsable de ces enfants. J'ai donc erré avec eux à travers les quartiers, interrogeant les passants jusqu'à trouver la maison qu'ils cherchaient. Et là, je ne pouvais toujours pas les laisser, il m'a fallu descendre

de voiture, entrer avec eux dans la demeure, m'assurer qu'ils étaient en bonne main et qu'ils pourraient sans ennuis débrouiller leurs affaires. Quelques jours plus tard, alors qu'ils s'apprêtaient à repartir vers leur campement, ils sont venus me voir, non pour me demander quelque chose, mais pour me saluer comme on se doit d'aller saluer les femmes de sa parenté avant de s'éloigner. Or, ils n'étaient ni de la même famille, ni du même lignage que mes parents adoptifs, ils appartenaient seulement à la même « tribu », un groupe de plusieurs dizaines de milliers de personnes…

Dans l'ordre de la réciprocité, l'événement le plus troublant s'est produit en janvier 2003, lors d'une mission effectuée en Mauritanie à l'occasion d'une enquête qui ne concernait plus spécifiquement les Rgaybat. Un décès était advenu lors de mon passage à Nouakchott, et j'avais été aussitôt conviée à venir présenter mes condoléances, comme il est de coutume dans la société maure. Il s'agissait de « ma sœur », une personne que j'avais à plusieurs reprises côtoyée, avec qui j'avais partagé des moments importants. Quand je suis arrivée dans la maison endeuillée, j'ai retrouvé toutes les femmes de la parenté proche, dont certaines que je n'avais pas vues depuis des années. Dans l'instant, je n'ai pu contenir mon émotion, mais très vite une vieille femme m'a apostrophée avec sévérité : « on ne pleure pas ! »

Je m'attendais à devoir rester une demi-heure avec l'assemblée féminine, une heure tout au plus, car la coutume, lors d'un deuil, veut que la famille élargie se rassemble et que tous les parents plus lointains, amis et connaissances passent présenter leurs condoléances, boivent un thé ou éventuellement partagent un repas, mais ne s'attardent pas. Or le chef de la maisonnée, « mon frère[42] », prévenu de mon arrivée, est sorti du salon où les hommes étaient réunis pour réciter des passages du Coran et recevoir les hôtes masculins. S'adressant à moi de manière ostensible, il a déclaré publiquement : « je te présente *mes* condoléances », signifiant par là qu'en ce moment de vérité qu'est la mort d'un

proche – il s'agissait en plus de sa sœur la plus aimée –, il me confirmait et confirmait à tous ma place au sein de la famille. Les femmes se sont donc écartées pour me donner physiquement cette place qui venait de m'être signifiée. Je suis restée avec elles, trois jours durant, à recevoir les condoléances des « autres », tandis qu'à chaque nouvelle entrée d'une personne de « mon » lignage – mais des autres familles –, les vieilles tantes me faisaient décliner l'arbre généalogique de l'arrivant, comme on apprend aux enfants à reconnaître les gens de sa parentèle et à savoir les situer. Ces trois jours ont été pour moi aussi saisissants que décisifs : j'aurai donc attendu… vingt-neuf années, avec cycliquement l'impression que jamais, désespérément jamais, le rapprochement ne serait possible, pour que soit reconnue cette part de mon identité – et de ma responsabilité –, acquise au moment de l'initiation, puis retrouvée, reconstruite par à-coups à chaque nouvelle rencontre.

Les conséquences lointaines du premier lieu d'ancrage sont proprement incalculables. Il est donc important, lors du premier voyage sur « son terrain », de savoir – autant que faire se peut – « où l'on tombe », dans quel endroit de la société on élit domicile, car une erreur d'appréciation, ou une malchance en regard des objectifs fixés (rencontrer telle catégorie sociale, ou tel groupe), peuvent engendrer par la suite des obstacles quasi insurmontables. On peut toujours changer de position, mais le déplacement risque d'être mal vu, vécu comme une rupture, voire une trahison. Le deuxième ancrage peut en être affecté, car on aura acquis la réputation d'être de ceux qui trahissent. On se retrouve finalement, presque de la même manière que chez soi, à devoir assumer l'identité sociale de son groupe d'appartenance. À l'inverse, cette erreur peut se révéler une chance, quand elle se traduit par la découverte de quelque chose dont on ignorait l'existence ou que l'on n'aurait pas pensé à chercher. Découvrir l'inconnu impose de ne pas enfermer l'expérience dans un

programme dont on ne voudrait pas sortir, et de laisser la part belle au hasard et à l'intuition.

Au terme du passage, l'initié a créé des liens dont il ne mesure pas la solidité parce qu'il n'en a pas analysé la nature. Une nature qui vient de la situation d'éducation que son retour – s'il revient – met en évidence. Qui de l'un ou des autres est le plus étonné de l'émotion qui les étreint au moment des retrouvailles ? Peut-être ressentent-ils alors que l'affection mutuelle qu'ils se manifestent est bien de type quasi « familial », voire « filial ». Le lien qui unit l'individu « retombé en enfance » au groupe qui l'a nourri, lui a préparé son lit et a guidé… ses premiers pas dans la culture et dans la langue est indestructible, même lorsqu'il est dénié. Qu'est-ce en effet que la nourriture, qu'est-ce que la sécurité intime d'une couche si ce n'est un signe donné au corps ? Un premier pas n'est-il pas cet ensemble de gestes, ceux de la communication ? Une communication dont l'enfant prodigue a incorporé le sens bien avant de savoir parler…

Pour ma part, je l'avais incorporé au point d'en avoir assimilé les contraintes bien au-delà de ce qui m'était demandé : dans les relations développées au cours de mes séjours successifs avec les hommes de « ma » « tribu », j'ai réagi comme devant l'interdit de l'inceste, et s'il m'est arrivé, quelquefois, et dans le plus grand secret, de prendre un amant (qui pourrait prétendre avoir vécu dans l'abstinence pendant tous ses voyages ?), j'ai toujours évité de nouer ce type de rapports non seulement avec les Rgaybat, mais plus tard avec l'ensemble des Sahraouis. Les considérant tous, indistinctement, comme des « frères » – un frère étant bien souvent un amoureux avec lequel on ne couche pas –, je leur ai inconsciemment réservé le comportement de la femme interdite. Aussi mes amitiés particulières, à l'intérieur de la société que j'étudiais, sont-elles toujours restées chastes.

Affirmer la force du lien, c'est dire que le regard de l'ethnologue ne pourra *jamais* atteindre à la neutralité, et que son initiation l'aura conduit paradoxalement à se couper de toute possibilité « d'objectivité » future quant à sa manière d'appréhender intellectuellement son… « objet » d'étude, c'est-à-dire non seulement les personnes mais tous les écrits qui s'y rapportent. En cela réside le secret, honteux – ou glorieux –, de cette approche de l'Homme par l'homme (ou la femme), le prix à payer – ou à gagner – lorsqu'on a pris le risque de « faire » connaissance.

---

35 Au sens d'Amérindiens.

36 Le terme de *toubab*, utilisé au Sénégal et dans la plupart des régions de l'Ouest africain subsaharien, signifie effectivement « blanc » en wolof.

37 La situation du chercheur qui retourne sur le terrain pendant des années, au point d'avoir accumulé un savoir valorisé localement, recèle d'autres embûches qui ne sont pas abordées ici.

38 Voir Leiris, 1934 et Balandier 1957.

39 Terme aux résonances pour le moins ambiguës dont l'usage s'est étendu en Afrique francophone avec la généralisation du principe du « projet » comme mode d'intervention dominant dans tous les domaines.

40 Voir Duvignaud 1968 et 1973.

41 « Tribu » est mis entre guillemets pour signifier l'inadéquation de la traduction de l'arabe *qabila*. L'inconvénient de ce terme, en français, est que ses connotations éloignent de la compréhension de la dynamique sociale qu'il prétend désigner.

42 Le jeune homme que j'avais rencontré en 1974 chez la cousine de mon tuteur de maîtrise, et qui m'avait introduite dans sa famille. Son père – mon père adoptif –, Dih ould Daf, était mort quelques années plus tôt dans les camps de réfugiés à Tindouf, où je l'avais retrouvé dans les années 1990.

# Le non-dit à soi-même

Nos traumatismes sont infinis, structurent nos personnalités, façonnent nos pensées, notre affectivité, nos goûts et même nos aptitudes. Issus de la confrontation de l'organisme et de son environnement physique et social, qui agit comme un conditionnement, ils sont inhérents à la vie. Freud a nommé « inconscient » le lieu de la mémoire où sont accumulés ces maux sans mots, présents en creux dans la conscience, en ce qu'ils se manifestent par des blancs dans la continuité du discours.

Les anthropologues, dont la plupart ont grandi en Occident, n'ont pas eu tant à souffrir de la faim ou du froid, et ont été relativement préservés des maladies, des accidents et des agressions. Ils sont pourtant, eux aussi, comme tout sujet d'une histoire de relations avec d'autres sujets, porteurs de *lésions* incorporées, liées à leur origine, leur culture et leur parcours ; lésions silencieuses et pourtant bien présentes, qui résultent, toujours, de leurs rapports aux autres – du plus proche au plus distant –, en même temps qu'elles les conditionnent. L'histoire personnelle, étroitement enlacée à l'histoire sociale et culturelle qu'elle participe à produire et à reproduire, enferme ainsi l'individu dans des schèmes de pensée et des processus de répétition comportementaux dont il ne peut rien dire parce qu'il les ignore, alors qu'ils influent sur ses choix, les plus objectifs comme les plus intimes.

L'anthropologie, qui, idéalement, englobe la psychologie, la sociologie et l'histoire, affronte et interroge justement la complexité de ces rapports – partant de ces langages – qui font l'essence de l'Homme. À cette fin, l'ethnologue s'en va expérimenter l'extrême, aux extrêmes, ce que Baudrillard a

nommé « l'altérité radicale[43] ». Mais lorsqu'il se confronte à un ailleurs, c'est-à-dire à un langage différemment articulé, lui qui n'est qu'un discours incarné, engendré par une configuration de rapports avec d'autres qu'il considère comme ses semblables, n'est-ce pas la part insaisissable de son histoire et de sa société qu'il va ainsi chercher, les mots qui lui manquent pour comprendre et se comprendre ?

La part de connaissance *sur* l'Autre, acquise au moment de l'expérience, est directement dépendante du point de vue. Si le point de vue résulte de la place, ou des places successives que le chercheur va pouvoir occuper à l'intérieur de la société, la négociation qui lui permet d'accéder à ces différentes places s'élabore à partir d'une intention, elle-même issue d'un choix initial. Le choix est conscient : l'étudiant, un jour, a pris la décision de porter ses regards sur telle ou telle culture, parce qu'elle « l'intéresse ». Pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? Il peut accumuler les arguments objectifs, comme le fait que cette société n'a pas été précédemment étudiée ou que tel aspect de cette culture n'a pas été envisagé par ses prédécesseurs. Il peut aussi avoir été influencé par un professeur, spécialiste de la zone, qui l'aura encouragé à faire ce choix et qui sera ainsi le mieux placé pour être son directeur de recherche, comme pour accéder, par lui, à de nouvelles informations (et incidemment renforcer sa position dans l'institution). L'état des relations internationales, le fait que désormais certains pays soient fermés, que les chercheurs étrangers n'y soient pas les bienvenus ou que la région soit réputée dangereuse sont autant d'éléments qu'il doit considérer. Ses moyens financiers peuvent être pris en compte, s'il est peu argenté, ne peut obtenir de bourses ou d'allocations qui lui permettraient d'aller très loin ou d'envisager un séjour à long terme. Mais qu'en est-il de ses mobiles inconscients ? Que dire du désir ou de la répugnance qui l'envahissent à l'idée de s'en aller dans un milieu tropical ou, au contraire, sous des latitudes glacées ; dans la forêt amazonienne ou dans la

steppe et le désert ? Pourquoi se sent-il attiré par telle population glorieuse ou obscure, dominante ou opprimée ? D'où vient le pouvoir de séduction qu'exercent sur lui les images de ces gens, quelle est l'origine de cette fascination qu'il ressent pour leurs caractéristiques anthropomorphiques, la couleur de leur peau, la texture de leurs cheveux, le dessin de leurs yeux, leurs vêtements, leur musique, toutes ces ambiances qui lui sont apparues dans un film ou à travers la lecture d'un livre ? Ne met-il pas en œuvre, au moment du choix, cette prédisposition universelle de l'être à projeter sur l'Autre un imaginaire hérité de sa culture et de son expérience, comportant des éléments avec lesquels, sans trop savoir pourquoi, il se sent en résonance ? Une résonance qui se manifeste sous la forme d'une irrépressible sympathie ou, à l'inverse, d'une antipathie apparemment gratuite. En général, le choix s'accompagne plutôt d'une prédisposition à la sympathie, mais il peut également naître d'une contradiction et traduire le besoin de comprendre, pour la dénouer, une peur ou une aversion. Partir, c'est tenter de résoudre quelque chose de l'ici qu'on ne comprend pas ou qu'on ne sait pas, donc que l'on « cherche ». Tout choix résulte d'un transfert, qu'il s'agisse du transfert vers le « bon objet », comme disent les psychanalystes, ou vers le « mauvais objet » potentiel. Précédant le traumatisme du terrain, c'est donc bien la conclusion d'un ensemble de traumatismes initiaux qui est à la source de la quête, ce jaillissement d'un mouvement provoqué par un vide, un manque-à-être où le désir de l'Autre se confond avec le désir de soi.

De même que les raisons profondes qui motivent le choix de la discipline, puis de « l'objet », sont fortement déterminées par un ensemble de contraintes extérieures et intérieures, conscientes et inconscientes, négatives ou positives, celui de la « problématique » est encore plus signifiant de la présence de ce « non-dit à soi-même », déterminant à tous les niveaux et à tous les moments de la recherche. Le terme « problématique » est en lui-même révélateur de ce

« trou » discursif. Il y aurait donc un « problème » à résoudre ? Quel problème ? Le problème de qui ? Du scientifique ou de son « objet » ? De l'université ou du futur ethnologue ? De la culture d'origine ou de la culture d'accueil ? Comment pourrait-on définir *a priori* une « problématique », au sens du « problème » de « l'objet », alors qu'on ne le connaît pas, qu'on ne l'a même jamais rencontré ? Or telle est bien l'exigence de la scolastique. Lors de la soutenance de ma maîtrise, rédigée à partir de données recueillies dans les archives militaires, et dans laquelle je tentais de faire la synthèse des premières informations que j'avais réunies sur les Rgaybat du Nord mauritanien, je me heurtai à cette première critique d'un des membres du jury : « on ne voit pas la problématique ».

La problématique, s'il en est, ne peut naître que de l'expérience, de la rencontre entre les « problèmes » du sujet cherchant, qui tente justement de mettre en mots « son problème » quitte à le déplacer sur un autre, et du sujet cherché qui, en cette occasion, va être sollicité pour énoncer le sien. Le travail d'enquête auquel ce dernier est soumis, dans la mesure où il accepte de s'y plier, ne l'oblige-t-il pas à dévoiler les structures inconscientes de sa culture et de sa société, et donc à prendre un point de vue distancié sur lui-même ? À chaque fois qu'il accorde à l'étranger une nouvelle place, ne prend-il pas le risque de se découvrir, de se livrer au regard du chercheur, et surtout de susciter chez lui de nouvelles interrogations ? Le sujet cherché se retrouve ainsi à se mettre lui-même en questions, à partir de questions qu'il ne s'est peut-être jamais posées et qui peuvent lui révéler les creux de son propre discours. Et cela parce qu'il se réfléchit dans les yeux de l'étranger, qu'il s'envisage à travers lui, et du fait que ce miroir, différent par culture, ne lui renvoie pas l'image de lui-même à laquelle il s'attendait. C'est une des raisons pour lesquelles il résiste à la question, et qu'il tente en permanence soit de s'esquiver, soit de contraindre l'anthropologue à rester dans les limites de son point de vue,

d'adopter les représentations qu'il a de lui-même. Mais le chercheur résiste aussi, le tire dans un autre sens, d'autant qu'il s'inquiète de rester « objectif ». De la confrontation naissent de part et d'autre de nouvelles images de soi.

Je n'avais donc pas de « problématique » claire en partant sur le terrain, mais l'expérience devait me les fournir. Trois éléments allaient s'imposer pour orienter mes travaux. Le premier me fut donné par mes interlocuteurs, pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec mes préoccupations. Les circonstances m'ont jetée bien malgré moi au cœur d'une tension inscrite dans le processus de décolonisation du Sahara Occidental. Quelque temps avant mon arrivée, la jeune génération, qui avait pris les armes pour harceler l'occupant espagnol, avait installé clandestinement ses bases arrières dans le Nord mauritanien où je les rencontrai. Parallèlement à leurs opérations de guérilla, ils avaient entrepris une propagande révolutionnaire qui prônait l'abandon des références tribales au nom de l'émergence du « peuple ». Ce discours nationaliste anti-tribal était propagé dans l'espoir de réaliser l'intégration rapide des différents groupes sahraouis en une seule unité sociale, tant pour réaliser l'union des forces politiques que pour être entendu par les instances internationales. La stratégie adoptée consistait à renier volontairement une part de sa culture, donc de son langage, et à s'approprier la langue des dominants, indispensable pour négocier, au profit du « peuple » sahraoui, l'application du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Dans un tel contexte, mon projet de thèse – de livre – apparut dangereux aux jeunes militants, puisque je me proposais de mettre en relief non seulement une « tribu », les Rgaybat, mais la tribu dominante du peuple sahraoui[44], et même du Front POLISARIO[45] (ce que je ne savais pas).

En même temps, l'idéal de révolution interne ne faisait pas l'unanimité : l'ancienne génération hésitait. Les vieux étaient dans l'inquiétude de la perte.

Perte des identités, par l'abandon forcé des critères de distinction en usage, qu'ils ne pouvaient penser qu'en termes d'appartenance tribale, or l'indistinction fait peur. Perte, également, pour quelques-uns, de leurs privilèges, des droits dont ils jouissaient sur leurs esclaves, sur les plus jeunes et sur les femmes, la révolution entendant établir l'égalité de tous. Les principaux détenteurs du savoir sur la « tribu » étant les hommes les plus âgés des lignages prestigieux, c'est donc la génération masculine aînée, et en particulier celle des groupes dominants, qui se trouvait contrainte au plus grand abandon. Les anciens s'alarmaient de surcroît à l'idée de voir s'effacer la trace de cette histoire qu'ils avaient pour mission de conserver et de transmettre. Une trace existentielle en même temps que fonctionnelle, car c'est en référence à cette histoire, et au discours qu'elle recomposait sur les origines de chacun, que s'établissaient les inégalités que les révolutionnaires voulaient abolir. C'est elle, et elle seule, qui légitimait les différences de statut qui départageaient les individus et les groupes. Certains virent donc, dans ma venue, l'opportunité de réaffirmer une image d'eux-mêmes en danger d'être détruite par leurs cadets, ou de disparaître dans la tourmente, d'être finalement refoulée par la nouvelle culture, puisque le langage lui-même était agressé : leur manière de se nommer et de nommer les autres était désormais interdite[46], et ceux qui en usaient encore se voyaient suspectés de trahison. Certains furent alors trop heureux de découvrir que je leur étais justement adressée par un de leurs amis, Ahmed Baba Miské, ce chargé de cours mauritanien de l'université de Nanterre qui m'avait envoyée vers eux, et dont ils ne pouvaient douter puisque son appartenance au Front POLISARIO n'était un secret pour personne. L'argument fut probablement décisif pour eux, mais de tout cela je ne pouvais à l'époque rien savoir, ni rien comprendre. Il arrive ainsi que le « problème » de « l'objet » détermine fortement le déroulement de l'enquête sans que le

« sujet » (le chercheur) ait la moindre idée des enjeux qui lient ou délient la parole qu'il est venu recueillir.

Le second élément qui allait orienter mes travaux me fut donné par la place du discours historique dans la société maure en général, et son impact sur l'organisation sociale. Comme dans toutes les sociétés, l'histoire est en Mauritanie un discours construit, évolutif, qui légitime les positions respectives des uns et des autres et fait l'objet d'un monopole, le plus souvent de la classe dominante qui l'émet directement, ou indirectement par l'intermédiaire de ses lettrés et de ses griots. Mais dans cette société d'origine nomade, où la dominance n'était assise ni sur l'accumulation de biens, ni sur l'organisation d'une force de coercition centralisée et permanente, le poids du discours était décuplé. De lui dépendaient le prestige et la réputation, dont l'importance reste, aujourd'hui encore, une valeur symbolique incontournable. À ce moment d'émergence de la lutte de libération des Sahraouis, dont la distinction dans l'ensemble maure n'était pas encore très assurée, tous les maux d'hier et d'aujourd'hui – et en particulier le maintien du statut colonial à l'intérieur des frontières du Sahara espagnol – étaient attribués à l'organisation tribale. Dans les milieux sahraouis plus encore que dans les familles mauritaniennes, la place des groupes dominants était contestée, et les tenants de l'autorité à l'intérieur de ces groupes se retrouvaient fragilisés : les jeunes avaient les armes, le savoir technique et politique indispensable aux temps modernes, et leur influence grandissait. Devant le danger commun (les répressions espagnoles, la menace marocaine), l'union sacrée s'imposait, et pour la réaliser les vieux s'apprêtaient, pour la première fois dans l'histoire saharienne, à remettre entre les mains des plus jeunes la responsabilité du pouvoir[47]. L'imminence de cette démission redoublait l'importance que certains attachaient à mon projet, et lorsqu'ils ne m'ont pas suspectée de travailler pour l'ennemi (le colonisateur, le gouvernement mauritanien de l'époque et son allié naturel français, parfois

même le Maroc), c'est avec empressement qu'ils m'ont donné des informations et remis des documents qu'il m'aurait été presque impossible d'obtenir en d'autres circonstances. Ce sont donc eux, bousculés par la situation, qui m'ont conduite avec autorité à largement consigner les faits de leur histoire, alors que ma discipline aurait dû me porter à ne pas m'y attarder.

« L'école du désert », comme on dit parfois, est une rude école. Le plus contraignant, pour le corps comme pour l'esprit, a sans doute été l'absence de murs qui oblige chacun à vivre en permanence sous le regard de tous. L'exigence sociale de limites tangibles entre l'espace privé et l'espace public, ou d'autres sortes d'espaces, est ici remplacée par un code de communication des plus raffinés, assimilé au cours d'une éducation sévère mais peu prolixe en explications. La maîtrise de ce langage muet ne s'acquiert qu'au prix d'une intense observation et d'une attention constante, sanctionnée au moindre relâchement. Pour diminuer mon étrangeté aux yeux de mes compagnons, il m'a fallu non seulement apprendre les premiers rudiments de leur langue, mais intégrer les éléments essentiels de ce code, variables en fonction des différentes places qu'on m'a progressivement accordées ou que j'ai cherché à prendre, autant pour développer le rapport de confiance que pour élargir mon champ d'observation. Le rapport de confiance est une nécessité pour l'enquête autant que pour l'enquêteur. Il y va de sa sécurité physique et même psychique, car s'il vivait toujours dans la défiance et dans la peur, il ne pourrait connaître ces moments de bien-être, et même ce plaisir, sans lesquels l'expérience, réduite à l'épreuve, ne pourrait aboutir qu'à l'altération de ses perceptions, puis à l'aliénation de ses facultés de compréhension et d'échange. C'est incontestablement la complexité de ce code et l'autre rapport vécu à l'espace-temps qu'il contient qui m'ont conduite, à l'issue de mon premier terrain, à opter pour la « problématique » de l'organisation de l'espace, une organisation que j'ai interrogée dans la dynamique du temps historique pour répondre

parallèlement aux préoccupations des personnes qui avaient été mes premiers interlocuteurs. Des années plus tard, bien après la rédaction de ma thèse, j'ai compris que ce questionnement de la position physique et sociale des êtres et des choses, dont la société maure m'avait permis de percevoir l'importance, était déjà inscrit dans mon histoire personnelle. Toute mon enfance durant, en effet, j'avais dû m'accommoder d'une place dans la fratrie difficile à assumer : j'avais cinq frères et sœurs, mon rang de naissance était le troisième, c'est dire que je ne faisais partie ni « des grands », ni « des petits », et que j'avais dû en permanence lutter pour être admise dans l'un ou l'autre des deux groupes, tant vis-à-vis des enfants eux-mêmes, qui m'acceptaient ou me refoulaient selon les circonstances, que dans le regard des adultes. Du fait de cette position indéfinie de l'entre-deux, j'avais pris inconsciemment la mesure de l'enjeu et acquis un *ça-voir* que l'expérience du terrain allait me permettre de transformer en savoir, sans que l'association, jamais, n'affleure à ma conscience [48].

La pratique de l'anthropologue agit donc bien dans le sens d'une transformation, mais jamais rien ne peut être ni décidé, ni contrôlé puisque tout semble se jouer au niveau des forces obscures, de cette connaissance qu'on ne sait pas et qui, soudain, apparaît pour tout bouleverser. Parfois le corps crie, le chercheur « tombe » malade, ou se retrouve à devoir lutter contre une angoisse insurmontable. En d'autres occasions un grand bien-être l'envahit, ou encore il se surprend à éprouver une excitation dont il ne comprend pas la cause. La peur de l'inconnu, et parfois des inconnus, ne lui est pas épargnée, quelle que soit la force de son désir. Aussi la crainte de l'inconfort physique et psychologique est-elle à mettre au compte des non-dits à soi-même, lorsqu'on décrète que tel lieu de l'espace géographique ou social « n'est pas intéressant », et que l'on décide « de ne pas y aller », parce qu'à coup sûr on va « perdre du temps », alors qu'en réalité c'est le corps tout entier qui se révulse devant la perspective. Les facultés d'observation du chercheur sont

ainsi perpétuellement soumises à des états de corps qui le submergent et modifient ses états de conscience, et donc ses perceptions. Il connaît des moments d'ouverture où le sens, soudainement, lui apparaît ; d'autres où son esprit reste obstinément bloqué dans une « rationalité » régressive (vers sa culture d'origine) qui rétrécit sa grille d'interprétation et obscurcit sa vue.

Le corps est une mémoire et un système de symboles : un temps et un espace. Il réagit à l'expérience, véritablement chimique, du terrain, en effectuant des connexions internes, dont la plupart restent hors de portée de « sa » conscience, entre son histoire passée et ce qui lui est donné à vivre. Le capital de savoir qu'il recèle est perpétuellement réveillé par le vécu, car le principe des associations qui est au cœur de l'activité inconsciente est le même que celui qui régit la part consciente de tout travail de *réflexion*. Toute nouveauté est rapportée au connu, tandis que la part incompressible d'inconnu qu'elle contient est incorporée sans pouvoir être symbolisée. Quand les mots se refusent, le corps parle. À travers les organes de la perception, il est le premier lieu d'intégration de l'information, une information que la mémoire enregistre d'abord sous sa forme émotionnelle, avant que le cerveau n'en façonne l'image et que la conscience ne la mette éventuellement en mots[49]. Et de tout ce qu'il a absorbé, il garde souvenance. Les sensations de confort, de joie ou même de bonheur qui l'irradient parfois, et qu'il est naturellement porté à rechercher, sont étroitement dépendantes de ces mécanismes d'association. Le connu, même non su, procure le bien-être du corps, lorsqu'il peut être associé à des expériences passées positives, alors qu'il engendre une attitude incontrôlable d'autodéfense (la fuite, le dégoût, le stress, le sommeil ou l'insomnie, la maladie) lorsqu'il réveille de mauvais souvenirs. L'intégration dans une autre culture, qu'elle soit ou non le fait d'un anthropologue, génère un conflit intérieur qui se manifeste sous la forme d'une sorte de lutte, parfois très douloureuse, au cours de laquelle l'esprit tente de maîtriser le corps, l'oblige à

contrôler ses réactions, comme ses pulsions, parfois même ses modes d'expression les plus naturels (c'est-à-dire culturels).

Mais toute épreuve a des limites, et il est des moments où le corps lâche, parce que « c'est trop », sans que personne ne sache quel élément, quelle situation a été « cette goutte qui a fait déborder le vase », occasionné cette fièvre qui donne à l'étranger des raisons objectives parce que médicales d'interrompre son activité et d'adopter une attitude de retrait ou même de renoncement. En 1975, j'ai dû ainsi interrompre mon travail de terrain à cause d'une hépatite virale intervenue six mois après mon arrivée, sans que je puisse réellement dire, encore aujourd'hui, devant quel obstacle j'avais ainsi calé. Était-ce le désert, où j'avais ressenti avec acuité l'omniprésence de la mort ? Ou la situation de conflit qui m'obligeait à côtoyer des jeunes combattants quotidiennement confrontés à la violence ? Était-ce la précarité de ma position, la pression qu'elle générait du fait que les populations sur lesquelles j'avais jeté mon dévolu scientifique me suspectaient – et m'ont suspectée longtemps – d'avoir des intentions nuisibles à leur cause ? Était-ce la sensation de rejet de mes objectifs et de ma personne que je ne pouvais plus supporter ? Et quelle était la part de su, au niveau inconscient, que cet ensemble d'éléments réveillaient ? Je ne saurais l'expliquer, mais il m'apparaît à l'évidence que des connexions ont été établies avec ce non-dit à moi-même dont je suis comme tout un chacun embarrassée, et qu'il s'est passé là quelque chose à mon in-su. Preuve m'en fut donnée au cours des voyages suivants : pendant des années, j'ai été sujette dans les premiers jours de mon arrivée en Mauritanie à une désorganisation corporelle brutale, me mettant dans certains cas à la lisière du rapatriement sanitaire immédiat, et que je devais surmonter pour pouvoir poursuivre mes activités, c'est-à-dire me *reprendre*. À l'inverse, j'ai bien dû constater que certains petits désordres intérieurs dont j'étais coutumière depuis mon plus jeune âge avaient définitivement disparu à l'issue

de ce premier terrain, alors que d'autres sont apparus que j'ai longtemps rapportés à cette maladie (mal-a-dit) qui avait arrêté mon élan. Quelque chose s'était, en l'occurrence, physiquement déplacé.

Comment admettre que l'impact du non-dit à soi-même – déjà présent au moment du choix de la discipline, de l'objet et de la problématique, puis déterminant lors des phases de négociation et de constitution des points de vue – puisse s'arrêter aux états physiques, affectifs et psychiques de l'anthropologue et ne pas influer sur ses interprétations ? Sur le terrain, à chaque instant, les associations conscientes et inconscientes qu'il effectue spontanément ou de manière réflexive infléchissent son attitude et donc la situation, car ses réactions en engendrent d'autres. Plus tard, cette part incontrôlable de ce nouveau *Ça*[50] qu'il aura acquis par-dessus l'autre, comme autant de couches non plus archéologiques mais pratiquement préhistoriques de son savoir, viendra interférer pour orienter ses analyses, d'abord lors de la mise en ordre de ses matériaux, puis lorsqu'il sera confronté à l'épreuve du choix qu'impose toute écriture.

---

43 Baudrillard et Guillaume, 1994.

44 Le territoire ancestral des Rgaybat, dont j'avais entrepris la monographie, s'étendait de part et d'autre de la frontière mauritano-sahraouie. Si au moment de mon premier voyage, en 1975, certains se disaient volontiers mauritaniens, puisqu'ils résidaient dans ce pays, la plupart allaient dans les années suivantes rejoindre soit les combattants, soit les camps de réfugiés de Tindouf, en Algérie.

45 Le fondateur du Front POLISARIO, El-Ouali ould Mustapha Sayed, que j'ai connu à Nouakchott où il était venu rencontrer le gouvernement mauritanien et les ambassades étrangères avec une délégation sahraouie, était originaire de la « tribu » des Rgaybat, ainsi que les principaux dirigeants du mouvement.

46 Les dirigeants du Front POLISARIO ayant décrété que « le tribalisme est un crime contre la nation », chacun se trouva sommé « d'oublier » l'existence des appartenances tribales, et pour ce faire de ne jamais prononcer les mots qui s'y rapportaient.

47 Ils le feront solennellement, au cours d'une cérémonie organisée en plein désert le 12 octobre 1975, quelques mois après mon départ.

48 Je l'ai retrouvée au cours du travail analytique. Il ne s'agit là que d'un exemple d'une des multiples connexions que recèle tout processus de connaissance, du fait qu'il ne saurait être de savoir sans énonciation, et qu'il ne saurait être d'énonciation sans sujet de l'énonciation.

49 Voir Damasio, 1995.

50 Encore une fois, il est fait ici référence au *Ça* de Groddeck plus qu'à celui de Freud.

# De la méthode

Mon propos n'est pas d'examiner l'ensemble des techniques possibles de recueil et d'analyse des matériaux qui vont permettre l'élaboration scientifique. La littérature anthropologique n'est pas muette sur cet aspect essentiel du processus de recherche : l'ensemble des outils pratiques et théoriques susceptibles d'être mobilisés y sont largement présents et régulièrement discutés. Conformément à l'objectif de cet essai, il ne sera traité ici que de non-dits, en privilégiant ce qui fait l'originalité de l'anthropologie (ce qui la distingue par exemple de la microsociologie) : l'immersion dans la société et la culture comme impératif méthodologique premier.

L'inscription de l'enquête dans la trame de la vie quotidienne contraint le chercheur à un effort perpétuel de dédoublement. Ce que certains ont appelé, après Malinowski, la méthode « d'observation participante » consiste – théoriquement du moins – à « observer » en même temps qu'on « participe », qu'on vit avec. La difficulté principale de cette méthode provient sans doute du fait que l'observation impose un point de vue distancié, alors que la participation ne peut s'effectuer que dans l'interaction, donc la proximité. Comment être en même temps dedans et dehors ? Le don d'ubiquité n'est pas répandu, même chez les anthropologues.

Être « dedans », dans la société et dans la culture, c'est entrer dans un état de conscience qui privilégie l'absorption au détriment de la réflexion. C'est le moment premier de l'acquisition du savoir. L'organisme est tout entier tendu vers le monde qui l'entoure, qu'il s'agisse des êtres, des choses ou des lieux, et pour cela, il fait littéralement « taire sa pensée ». « Je » cesse de parler à son

autre « je », c'est-à-dire à ce « lui » qu'il dit « même ». Il se tient à l'écoute, dans une attitude de communication qui mobilise ses perceptions vers l'extérieur, et dans le même temps s'apprête à apporter des réponses aux éléments de l'environnement qui sollicitent ses sens et son esprit, sous la forme d'associations spontanées, irréfléchies, qui peuvent être aussi des questions. Cet état, ou attitude, de la conscience s'accompagne d'une perte relative de la perception de soi, qu'il s'agisse du soi physique (perception par le sujet des états de corps que provoque l'interaction) ou du soi mental (perception par le sujet du travail d'enregistrement des données qu'effectue son cerveau). La « participation » peut être ainsi définie comme une situation d'échange qui fait disparaître momentanément le soi du champ de la conscience. Quelque chose d'essentiel échappe, qui ne peut plus être ni observé, ni *a fortiori* pensé.

Être « dehors », c'est-à-dire non impliqué dans le rapport, n'est jamais possible, car la présence physique engage, même si elle est muette, même si l'individu dort. Pour pouvoir observer, le chercheur peut néanmoins s'extraire de l'entière participation, retrouver la conscience de soi. Mentalement, il change de place et va se poster quelque part, dans un lieu où il pourra acquérir un point de vue. Le « je » se dissocie de l'autre « je », prend ses distances pour pouvoir embrasser la scène du regard, tout en réinstaurant le dialogue avec lui-même. À partir de ce moment, sa participation, même si elle reste effective et continue d'être accomplie avec la plus grande sincérité, devient une sorte de rôle qu'il endosse, qu'il en ait ou non la pleine lucidité. Jouer, comme penser, c'est se dédoubler. Par le dédoublement, l'ethnologue occupe une position de recul. Il ne peut délibérément observer qu'en changeant de perspective. Le soi, distinct et observant, réapparaît alors dans le fond du champ des perceptions et reprend conscience de lui-même.

Ces mécanismes ne sont pas propres à la situation d'enquête. Chacun peut en faire l'expérience lorsqu'il oscille entre la réflexion et l'action ou qu'il se

déplace dans le champ social, passant, par exemple, de la sphère de l'intimité à celle des relations privées où il doit assumer un genre, une génération, un positionnement, puis quand il sort de chez lui, pour marcher dans la rue, entrer dans un café ou rejoindre son poste de travail, etc. La position – ou le statut – d'étranger, vécue au cours des voyages, quand l'individu évolue physiquement dans un espace géographique qui lui apparaît étranger, voire étrange, auquel il « n'appartient » ni par la nationalité ni par la culture, et dont les habitants le considèrent également comme extérieur, parfois exclu, n'est que la forme extrême d'un phénomène universel. Les hommes vivent en société, leurs rapports produisent des configurations dans lesquelles se distinguent des groupes régis par une logique d'inclusion-exclusion. Cette logique est profondément intériorisée par les individus, et leur apparaît sous la forme de sentiments d'appartenance ou de non-appartenance, et de passage de l'un à l'autre. Qui n'a gardé souvenance de cette rentrée des classes dans une école inconnue, où il était « le nouveau » ? Qui n'a jamais entendu désigner « ces gens-là » qu'il n'était pas convenable de fréquenter ? L'expérience de l'étrangeté est générale et récurrente. Chacun s'est trouvé d'un côté ou de l'autre du rapport d'étrangeté, s'est heurté à l'obstacle qu'il dresse entre les êtres, a mesuré le possible ou l'impossible de son contournement et le degré de malaise et même d'insécurité qu'il peut engendrer. La position d'étranger est donc inscrite dans la mémoire des hommes, associée à des souvenirs agréables ou pénibles qui vont influer sur la manière – plus ou moins confiante, plus ou moins méfiante – dont ils vont l'occuper.

S'il est arrivé dans certaines contrées et dans un passé lointain que tout étranger soit *a priori* considéré comme un intrus à supprimer, s'il est encore fréquent qu'il soit violemment réprimé ou refoulé hors des frontières, il n'est plus aujourd'hui de pays où la question de l'étrangeté ne soit pas codifiée. Quand l'intrus peut bénéficier du statut d'étranger, il se retrouve doté d'une

place, confortable ou non, dans laquelle il peut se tenir et à partir de laquelle il peut développer des échanges. En général cette place n'est pas unique : plusieurs catégories d'étrangers coexistent, auxquelles des lieux de l'espace physique et social, ainsi que des comportements adaptés, sont associés. De même qu'en France la relation s'établit différemment avec un travailleur algérien, un commerçant chinois ou un diplomate américain, la position qui est attribuée au chercheur arrivant sur un terrain du tiers-monde est, en quelque sorte, prédéterminée par le degré d'étrangeté qui lui est reconnu, et qui dépend de l'image de son groupe d'appartenance ou de l'histoire des relations entretenues par les deux groupes, lorsqu'elle existe. Le statut accordé s'inscrit dans la hiérarchie des places et des rôles forgée par la société d'accueil pour normaliser – au sens d'application d'une norme – les rapports qu'elle entretient avec l'extérieur. La manière dont l'arrivant se « présente », c'est-à-dire se rend présent physiquement aux yeux-oreilles des autres en composant pour eux un personnage, les conduit à le rapporter à l'une de ces catégories et à le recevoir en conséquence. Cette présentation est donc un moment chargé de signes, et la bonne méthode de « participation » consiste ici à prévoir les attentes, à savoir donner les bons signes, ceux qui permettront d'être classé dans la catégorie la plus favorable, puis de s'y maintenir. L'ethnologue soigne sa mise, affiche ou dissimule sa richesse ou sa pauvreté, sa religion, certaines de ses appartenances, tente de ressembler à ce qu'il imagine être un étranger de choix.

Théoriquement, la position de l'étranger absolu – de l'extériorité absolue – devrait être celle de l'observateur idéal. Mais si l'on peut admettre que l'ethnologue bénéficie de ce « regard éloigné » que lui donne sa culture, où l'on a voulu voir une sorte de garantie d'objectivité et d'acuité, si ce n'est de pertinence, on doit faire le constat que la distance sociale que lui impose son statut d'étranger, fût-il de première catégorie, rétrécit considérablement le

champ de son regard. Par définition, l'étranger est maintenu à l'écart de tous les échanges internes. Que pourrait-il donc observer, si ce n'est l'ensemble des rapports que la société d'accueil *réserve* aux étrangers ? Et comment pourrait-il les observer de manière « distanciée » alors qu'il y participe ? Ne devrait-on pas parler plutôt de « participation observante », au lieu d'observation participante, puisque personne ne saurait observer sans d'abord participer ? Mais la participation observante n'est pas le propre du scientifique, tout étranger participe, du fait qu'il établit des rapports avec la société rencontrée, et en même temps observe, ne serait-ce que pour mener à bien ses objectifs (économiques, politiques, touristiques, etc.). Dans le cas du chercheur, seule la volonté de « l'observation pour l'observation », pourrait-on dire, est à l'origine de l'effort de déplacement mental qu'il s'impose perpétuellement, alors que pour les autres, ce mouvement ne résulte pas toujours d'une volonté consciente et s'exerce dans un domaine précis, directement lié aux intérêts qui justifient leur présence. Ce qui différentie l'anthropologue du commerçant, du militaire, du travailleur immigré, du diplomate ou de l'agent de développement est l'enjeu épistémologique, purement scientifique, de la connaissance qu'il projette de produire, c'est-à-dire un savoir non préalablement limité ni surtout orienté vers une quelconque action. Sa méthode d'acquisition peut être pratique, mais la connaissance qu'il va développer ne doit surtout pas l'être, du moins en apparence. Le désir d'observation que sa volonté de participation recèle a pour seule fin avouée de comprendre le « fonctionnement » ou la « structure » de l'ensemble social et culturel qu'il s'est donné comme objet d'étude. Participer pour pouvoir observer et observer pour pouvoir comprendre, ainsi pourrait être résumée l'attitude, si difficile à faire admettre, du chercheur sur le terrain. Les informations qu'il tente de recueillir, par une méthode qui n'en est pas une puisqu'elle est celle de tous, ne doivent servir à rien d'autre qu'à l'élaboration d'une représentation globale de la culture de

l'Autre, implicitement rapportée à la sienne, dont il témoignera ultérieurement dans une construction discursive. C'est donc *l'absence d'objectifs tangibles* mis en jeu dans la négociation qui est au fondement de la méthode, plus que l'art ou la manière de combiner les phases paradoxales et complémentaires d'observation et de participation.

Au début de son séjour, le chercheur ne peut espérer occuper qu'une seule place, celle de l'étranger accepté, qui ne lui est même pas donnée d'emblée puisque les raisons de sa présence sont intangibles, donc suspectes. Ensuite, il ne peut rien faire d'autre que se soumettre, et attendre. Il se résigne donc au sort réservé aux étrangers par la société locale, ce qui lui laisse tout de même une petite marge de manœuvre. Seule la familiarité peut contrer le sentiment d'étrangeté. Il va donc à la fois se familiariser et se rendre familier aux individus qui l'entourent ou qu'il rencontre dans l'intention d'élargir son champ de vision. Son atout principal est le temps, mais il n'est pas facile d'abandonner ses rythmes et de se plier aux rythmes sociaux d'une autre culture, surtout lorsque, de l'autre côté, on utilise également le temps pour mettre l'intrus à l'épreuve car on sait que les étrangers sont impatients et que, lorsqu'ils s'impatientent, ils se trahissent ; pour l'observer, ensuite, de loin ou de près, car là aussi l'on est versé dans l'observation participante et dans la participation observante. On le teste, on lui tend des pièges, et surtout on le laisse mariner. Lui doit s'armer de patience, et encore attendre, non pas qu'il se passe quelque chose, mais que le rapport se modifie. C'est une des raisons non dites de l'impératif de durée du terrain en anthropologie ; ce qui est mis en avant pour le justifier étant principalement l'apprentissage de la langue. Certes, apprendre la langue est indispensable, facilite la compréhension et la communication, mais ce n'est pas sa maîtrise qui détermine les dimensions du champ qui sera ouvert aux regards de l'observateur, c'est la nature des relations personnelles qu'il construit avec les gens. Or tout ce qui est personnel est

subjectif, et l'application du principe parfois recommandé du paiement de l'information ne change rien à l'affaire, bien au contraire, il ne fait que la masquer davantage. Le fait que le chercheur s'efforce d'apprendre la langue peut agir comme un signe positif qui induit des effets sur la qualité du rapport, mais il ne le conditionne pas. C'est la confiance qui importe, c'est elle qu'il faut construire.

Progressivement, les uns et les autres s'habituent, le degré d'étrangeté s'affaiblit et l'intrus, au terme, parfois, d'âpres négociations internes, est jugé digne (ou non) de confiance. Pas toujours par tout le monde, il peut avoir ses détracteurs, mais l'important est qu'au moins quelques-uns acceptent la main tendue. Des occasions se présentent alors, quelques portes de l'espace social lui sont ouvertes (qui peuvent aussi se refermer), où lui sont offerts quelques postes d'observation, ponctuels, qu'il apprend à distinguer et à relativiser au fur et à mesure qu'il entre dans les langages et que son esprit est littéralement formé par la culture locale.

L'exemple de ma première expérience de terrain illustre cette question méthodologique de la « prise de position » dans la constitution du point de vue. Pour favoriser mon insertion dans la société mauritanienne, j'avais, comme je l'ai dit plus haut, noué en 1974 à Paris une relation que j'espérais d'amitié avec un membre de la « tribu » nomade que j'avais élue comme « objet » de recherche, celui-là même qui, devenu chef de famille après la mort de son-notre père, me présentera vingt-cinq ans plus tard ses condoléances à l'occasion du décès de sa-notre sœur. Un premier contact m'avait permis de me présenter et de soumettre à la critique de l'intéressé le mémoire de maîtrise que j'avais rédigé sur son groupe d'appartenance. Ma démarche était aisée à justifier, puisque l'entrevue avait lieu dans ma culture, avec un étudiant de ma génération informé des traditions universitaires françaises. Elle était de surcroît légitimée par le fait que le choix des Rgaybat m'avait été suggéré par mon

tuteur de maîtrise mauritanien. Dans un second temps, j'avais tenté d'établir les termes de l'échange en l'invitant dans ma famille. Un rapport de sympathie s'était construit au fil des mois, et lorsque je m'apprêtai à partir, il me proposa bien volontiers de m'introduire dans sa société et même dans sa famille.

Dès mon arrivée en Mauritanie, je fus, grâce à son intervention, reçue d'abord à Nouakchott par un de ses amis, également étudiant, puis à Zouérate, la petite ville minière du Nord, par son père et l'ensemble de sa parenté. Contrainte par la sécheresse de gagner l'extrême-Nord, où quelques campements continuaient, m'avait-on dit, à nomadiser, j'allai ensuite chercher asile et protection chez un préfet commandant de la base de Bir Moghrein, également Rgaybi, auquel je pus présenter des lettres de recommandation. À son tour, ce préfet donna ordre à l'un de ses chefs d'arrondissement, demeurant deux cents kilomètres plus loin, de m'accueillir et de me conduire chez des pasteurs de sa fraction [51] qu'il avait prévenus, et dont les campements avaient élu domicile dans sa région. L'analyse réflexive de mon itinéraire et de ses péripéties, rédigée sous forme d'un récit autobiographique vingt ans plus tard [52], montre les différentes positions sociales que j'ai successivement occupées au cours de ce premier voyage, et les possibilités d'observation qui en ont découlé. Par association, on m'avait tout d'abord accordé la place d'une petite sœur (chez l'ami de Nouakchott), puis celle d'une fille adoptive (chez le père à Zouérate), ensuite celle d'une femme à protéger-contrôler (chez le préfet de Bir Moghrein), pour finalement m'ouvrir – relativement – l'espace masculin (chez le chef de l'arrondissement d'Aïn ben Tili et dans les campements bédouins) et me laisser une plus grande liberté de mouvement et surtout d'échanges. Mais, à aucun moment, la protection-surveillance dont j'étais l'objet ne s'est relâchée (et je peux dire « heureusement », compte tenu du contexte de l'époque).

Une autre étape de mon expérience de terrain peut illustrer la manière dont la « méthode » est induite par la situation d'enquête, notamment lorsque le chercheur est conduit, plus ou moins malgré lui, à transformer sa « participation » en « implication ». Il ne s'agit pas ici d'une prise de position politique, mais de l'élaboration empirique d'une stratégie de recherche justifiée *a priori* par la quête de « données ». Comme on va le voir, il s'agissait pour moi d'utiliser ma connaissance des normes sociales pour les faire « jouer » en ma faveur, mais sans me rendre compte que j'alimentais ainsi la rivalité opposant structurellement les membres d'une même famille.

Lors d'une seconde mission, intervenue en 1979 au lendemain du cessez-le-feu entre la Mauritanie et le Front POLISARIO, la question de ma place s'est trouvée totalement modifiée : il ne s'agissait plus de savoir si j'étais une femme ou un homme, une sœur, une rivale ou un étranger, mais une amie ou une ennemie. Un interdit de quitter Nouakchott m'avait été posé par les autorités mauritaniennes à la suite d'une tentative de coup d'État qui avait replongé la capitale dans une atmosphère de violence, signifiée par le retour du couvre-feu et d'intenses contrôles policiers. Les Rgaybat mauritaniens qui n'avaient pas rejoint les combattants sahraouis pendant la guerre sortaient à peine d'une période de répression lourde, et l'enjeu de mon projet de recherche ne pouvait plus s'énoncer comme extérieur aux réalités politiques. J'étais avec ou j'étais contre. J'osai transgresser l'interdit et rejoignis clandestinement Zouérate avec l'intention d'y visiter un cadi de la « tribu » réputé pour détenir des manuscrits. Un cadi est un lettré versé dans le droit musulman, qui fait office de juge traditionnel. En me mettant ainsi personnellement en situation d'infraction, je provoquai, sans bien en comprendre les raisons, une ouverture brusque de mes possibilités d'accès à l'information. Cette fois, personne ne songea à me mettre à l'épreuve, ni à me faire subir ces difficiles moments où « rien » ne se passe parce que tout et tout le monde échappe en permanence. Le cadi me remit sur

l'heure un manuscrit rédigé par son père au début du siècle, qui relatait l'histoire et le droit coutumier des Rgaybat, m'autorisant même à l'emporter pour le faire rapidement et discrètement photocopier par un tiers. Mais l'ouverture devait se révéler conjoncturelle, comme j'allais le découvrir à mes dépens deux ans plus tard.

En 1981, je revenais en effet sur les lieux pour travailler avec ce lettré qui m'avait personnellement invitée à dépouiller ses archives familiales. Le contexte politique était alors très différent. La Mauritanie avait renoncé à ses revendications territoriales sur le Rio de Oro et reconnu le droit d'autodétermination des populations sahraouies. Le Maroc s'était alors empressé d'occuper l'ensemble du Sahara Occidental où les affrontements s'étaient concentrés. La Mauritanie avait retrouvé la paix, mais le pays était exsangue. La société, meurtrie par quatre ans de guerre, se découvrait profondément divisée. Dans le Nord, où les combattants sahraouis circulaient désormais avec des complicités locales pour organiser leurs attaques ou se replier, la situation était très tendue. Chacun épiait son voisin, le soupçonnant de connivence soit avec le Front POLISARIO, l'ennemi d'hier, soit avec l'ex-allié marocain, et les autorités militaires et civiles n'avaient pas relâché leur surveillance. Plus que jamais, mes recherches sur les Rgaybat apparaissaient suspectes. Pour qui opérais-je ainsi ? Qu'y avait-il dans les papiers du cadi, à quel parti pourraient-ils servir ? Lui-même avait-il une intention, un dessein caché en m'ouvrant ses archives ? Ces questions agitaient les esprits des représentants de l'autorité en place comme des simples membres des tribus concernées, mais je n'en savais rien. Je n'étais là que pour vérifier mes analyses, les infléchir ou les alimenter, selon ce que montreraient les documents que l'on me proposait d'examiner. Comme personne ne savait ce que j'allais y trouver et *a fortiori* ce que j'allais en faire, certains s'agitèrent pour m'empêcher d'y accéder. Cette opposition n'aurait pas eu grand effet, puisqu'il s'agissait

d'archives privées, si elle était restée à l'extérieur de la famille du cadi. Mais les pressions étaient telles que certains membres du lignage furent entrepris pour qu'ils agissent à l'intérieur. De politique, la contradiction devint alors familiale, mais, comme toujours dans pareils cas, le choix de celui qui devait porter la contradiction ne fut pas anodin : je me retrouvai positionnée de fait sur la ligne de faille structurelle du système de parenté maure.

Le cadi avait un frère « cadet », en ce qu'il était plus jeune que lui, mais « aîné » en regard de la hiérarchie moderne, le rapport aîné-cadet, comme tout rapport de parenté, étant d'abord social, donc classificatoire. Pour éviter toute confusion j'appellerai Qader le cadi et Mohamed son frère.

Mohamed, donc, né d'une concubine noire d'origine esclave, avait été envoyé à « l'école des otages » à l'époque coloniale. Les autorités françaises avaient en effet ouvert des écoles appelées parfois « écoles des otages », parfois « écoles des fils de chefs », dans lesquelles elles tentaient de former des élites issues des lignages supérieurs de la société maure, afin d'en faire des alliés et des intermédiaires privilégiés. La résistance des nomades s'était concrétisée par une apparence de soumission : tous les fils bien nés étant remplacés par des enfants d'esclaves. Ainsi, tandis que Mohamed ânonnait le français à l'école d'Atar, Qader était formé, loin sur les pâturages, à l'étude des lettres arabes, et en tout premier lieu des sciences juridiques, dont son lignage était dépositaire.

Quarante ans plus tard, Qader avait succédé à son père dans la fonction de cadi, un juge cette fois reconnu et rétribué (fort peu) par l'administration mauritanienne, tandis que Mohamed, excellent francophone, accédait à des fonctions de cadre supérieur dans la Société nationale des mines de fer de Zouérate, l'entreprise la plus importante du pays. La différence était marquée par le fait que Qader habitait une maison modeste dans les quartiers périphériques de la cité et circulait à pied, alors que Mohamed jouissait d'une villa dans le quartier des élites et disposait d'une voiture. Dans la logique de

l'économie de marché, Mohamed avait la prééminence, et c'est chez lui qu'on dirigea mes pas lorsque je revins sur les lieux et demandai à ce qu'on me conduise chez le cadi. Dans la logique de la tradition, c'est Qader qui avait la prééminence. Il l'avait triplement : il était l'aîné biologique, avait, seul, reçu le savoir du lignage en héritage, et il était le fils d'une épouse légitime de son père, blanche de surcroît. On imagine aisément ce que la relation entre les frères, en présence d'un tiers étranger, pouvait receler comme rivalité potentielle. En réalité, seul Mohamed était tenaillé par cette rivalité, Qader étant en quelque sorte « au-dessus », parce qu'il n'avait pas eu à subir la difficile construction identitaire d'un fils d'esclave écarté du savoir éminemment valorisé de la tradition arabe lettrée. Il était donc « décontracté », tant dans son maintien que dans son regard, alors que son frère accumulait les signes d'une appartenance « maraboutique » qu'on ne lui avait pas entièrement accordée. Mohamed, me recevant dans sa villa, puis faisant quérir son frère pour qu'il nous rejoigne sur son territoire, développa à mon égard une méfiance d'autant plus perceptible que Qader n'en manifestait aucune. Fomentant une agitation auprès d'autres notables de la ville (le postier, le gouverneur, etc.) pour qu'on me suspecte d'être une espionne à la solde des Marocains, Mohamed entreprit de me barrer l'accès aux papiers de la famille et de « couper l'herbe sous le pied » à son frère. Je me retrouvai donc bloquée par rapport à mon projet, et en même temps aux premières loges pour apprécier le fameux adage arabe : « moi contre mon frère, mon frère et moi contre mon cousin, mon frère mon cousin et moi contre l'étranger ». Qader aussi était bloqué, Mohamed ayant monopolisé les lieux et temps de nos éventuels entretiens, auxquels il assistait sous prétexte de « traduire ».

Forte de ma première expérience d'ouverture, je me suis obstinée à vouloir briser l'obstacle, utilisant pour ce faire les codes de communication en usage dans la société nomade. J'ai donc opté pour un comportement « plus royaliste

que le roi », m'obligeant à cette attitude si fréquente en Afrique (mais si difficile pour moi) : le faire-semblant. Pendant des semaines, j'ai fait semblant de ne rien comprendre, semblant de ne pas voir que les textes qui m'étaient ainsi traduits étaient les mêmes que ceux qui m'avaient été donnés deux ans plus tôt, semblant de ne pas me rendre compte qu'à venir tous les soirs monopoliser l'attention, j'obligeais Mohamed, dès son retour du travail, à faire quérir son frère pour « travailler » des heures durant, sans leur laisser un jour de répit, les prenant, si l'on peut dire, à leur propre piège : celui du devoir sacré de l'hospitalité. Dans la journée, mes enquêtes se déroulaient sans difficultés majeures. J'avais entrepris le recueil systématique des stratégies d'alliances à l'intérieur de l'histoire d'un lignage, et rencontrais une grande disponibilité chez mes autres interlocuteurs. J'aurais pu abandonner ce volet de l'enquête, il n'était pas si important. Mais non : prise dans les contradictions du rapport que j'avais contribué à créer, je ne pouvais m'empêcher de répondre par l'obstination à l'obstination qui m'était opposée. L'étrangère-otage qu'ils m'avaient contrainte à être les prenait bel et bien en otage, et tout le monde se retrouvait coincé.

Le cadi avait compris ma stratégie. Il était rentré dans le jeu, observant l'évolution de la situation – et son frère qui prétendait la maîtriser – avec un intérêt discret, mais sans prendre parti. Vint enfin ce jour où, de guerre lasse, Mohamed, qui n'en pouvait plus d'être immobilisé chez lui tous les soirs, m'envoya travailler chez son frère. Saisissant l'opportunité, j'abandonnai aussitôt la stratégie du faire-semblant pour soumettre au cadi l'analyse de la société tribale que le document qu'il m'avait fourni deux ans plus tôt m'avait permis d'élaborer. J'étais en effet revenue en Mauritanie, après avoir rédigé une première version de ma thèse, avec le manuscrit dans mes bagages afin de soumettre mes interprétations aux intéressés. Certains Rgaybat francophones de Nouakchott l'avaient lu, mais je n'avais pas pu recueillir leurs réactions.

Qader étant exclusivement arabisant, je m'évertuai à lui résumer tant bien que mal, dans sa langue, la teneur de mon propos, ce qui nous permit d'engager un véritable dialogue scientifique. Hélas, ce répit fut de courte durée, car Mohamed récupéra dès le lendemain l'espace de liberté qu'il avait laissé un instant filer, et notre petite mise en scène recommença. Quelques semaines plus tard, en désespoir de cause, j'allai m'installer sur les pâturages, dans un campement de « ma famille » dressé à proximité de celui du cadi, qui y venait le week-end se reposer sous sa tente. J'espérais qu'il serait plus disponible loin de la ville, et surtout que son frère serait neutralisé par la distance (une cinquantaine de kilomètres). Ce fut encore peine perdue : Mohamed, trois week-ends de suite, arriva aussitôt après Qader pour bruyamment occuper le terrain avec des amis, me reléguant des heures entières dans l'espace des femmes (créé du fait de sa présence). La quatrième semaine, les autorités (saisies par le gouverneur ami de Mohamed ?) vinrent mettre un terme à mon séjour nomade sous prétexte de sécurité – les campements étaient à quelques kilomètres de la frontière du Rio de Oro et les combattants sahraouis nous rendaient visite clandestinement chaque nuit. Je dus rentrer en ville quasiment *manu militari*. Puis on me porta le coup de grâce : le préfet me confisqua les cassettes que j'avais enregistrées chaque matin aux archives pendant la première partie de mon séjour (il en aurait reçu l'ordre directement de la Sécurité) [53]. Cette fois Qader réagit, et, un jour que j'avais été l'entretenir des différentes pressions qu'on exerçait sur moi, il glissa dans la conversation que les documents qu'il m'avait promis étaient chez son frère, mais qu'il les ferait quérir et rapporter chez lui pour que je puisse les consulter. Le sentiment de la victoire qui m'envahit à cet instant fut incommensurable, mais le projet ne put être mené à bien pour autant, car les événements s'enchaînèrent pour le contrarier. Mohamed n'intervenait plus et j'allais désormais voir le cadi chez lui, mais d'abord la clé de la porte de la chambre où étaient rangés les précieux

écrits disparut. Puis le juge de la ville voisine (Fdirik) tomba malade, et Qader fut contraint d'assurer son remplacement, donc de se partager entre les deux cités. Il ne rentrait pratiquement plus chez lui, et je n'étais plus autorisée à aller sur les pâturages le week-end. D'autres intermédiaires que j'avais entrepris (par de longues négociations parallèles…) afin de m'en faire des alliés proposèrent d'intervenir pour me faire parvenir ultérieurement copie des fameux documents, car tout était en permanence repoussé à plus tard et j'arrivais au terme de ma mission. Je partis avec la promesse qu'un autre membre de la « tribu » me suivrait à Nouadhibou, et l'on m'assura, plus tard, que cette personne avait bien été chargée de me remettre une enveloppe, mais je ne l'ai jamais reçue, évidemment.

Il était un peu présomptueux, sans doute, de vouloir forcer la patience des bédouins et d'essayer de retourner contre eux leurs propres armes : j'avais présumé, cette fois, de mes forces psychiques. Après plus de trois mois de patient face-à-face, la porte s'était entrebâillée avec la promesse de la réouverture, c'est vrai, mais de mon côté j'avais atteint – peut-être même dépassé – les limites de ma propre résistance. Je quittai les lieux anéantie, voilée, incapable de recueillir les fruits de tant d'abnégation, et restai ensuite quinze jours cachée chez une amie à Nouadhibou avant de pouvoir retrouver l'usage normal de la parole et sortir de la maison dévoilée. Le voile m'était en effet devenu indispensable, non pas comme signe d'une quelconque oppression, mais comme protection, dernier espace de liberté, seul mode de respiration possible.

De cette ultime tentative je ne retirais « rien », si ce n'est un immense sentiment de découragement, voire de rejet définitif. Du moins c'est ce qu'il m'avait semblé. Une fois rentrée en France, je terminai ma thèse et décidai de ne plus jamais m'en retourner chez « ces gens-là ». En réalité, c'est probablement cette phase active de la « méthode », par le conflit de position

qu'elle m'avait imposé d'assumer, qui m'a fait accéder à la compréhension profonde d'une facette importante de la culture maure. En quelque sorte, j'avais vécu, ingéré jusqu'à la lie, un « phénomène social total ».

La question de l'immersion comme méthode doit intégrer cette part d'inconnu inhérente au fait que la participation comme l'observation s'accompagnent d'une négociation de positionnement dont l'issue est aussi instable qu'imprévisible. Même lorsqu'on est tenu en marge de l'espace social, dans l'hospitalité la plus contraignante de l'étranger suspecté, la participation n'est pas quelque chose que l'on décide unilatéralement. C'est un rapport. Lorsqu'on vous immobilise pendant des jours, cette immobilité est vécue, ressentie, et l'impatience peut parfois empêcher que le moindre recul soit pris ; il arrive même qu'on néglige les éléments de la situation qu'il pourrait être fructueux d'observer. À l'inverse, un tourbillon d'interactions (ou d'agitation intérieure) ne laisse pas le temps de la prise de distance, au mieux peut-on essayer de noter le maximum de choses dont on repousse à plus tard la compréhension. Il est heureusement des temps intermédiaires où l'on a l'impression – enfin – de pouvoir exercer son « métier » et d'effectuer une « observation participante » conforme aux représentations que la discipline en donne. Mais ils sont rares.

Que se passe-t-il alors ? Le chercheur, tout en participant, se sent pleinement observateur et note ce qu'il perçoit ou ce qu'on lui dit. Il le note réellement, en utilisant un carnet, ou mentalement, en mettant sa mémoire en position d'éveil. Bien sûr, il ne s'agit pas d'enregistrer la réalité dans son entier, mais le résultat de son observation, car même lorsqu'il interroge ses hôtes à l'aide d'un questionnaire préparé, il ne peut rien écrire sur la partie de l'échange dans laquelle il est engagé, ce qu'il dit, et surtout la manière dont il le dit. Au mieux pourra-t-il coucher sur le papier, après-coup, le souvenir qu'il aura gardé de ces

moments, or la mémoire est toujours sélective, même lorsque très peu de temps sépare l'action de la réflexion.

Cet enregistrement procède de deux opérations. La première s'apparente au « cadrage » cinématographique : l'œil, agissant comme une caméra, privilégie un plan, et, à l'intérieur de ce plan, focalise sur une scène, un interlocuteur, un objet. Parallèlement s'effectue une « prise » de sons, de lumières, d'odeurs, de sensations tactiles, etc., ainsi que la saisie plus ou moins claire de conversations annexes. Tous ces éléments de « fond » ne sont que très rarement notés, mais s'inscrivent dans la mémoire du corps et pourront resurgir quand le souvenir de l'expérience sera reconvoqué. La seconde opération est la mise en mots de tout ou partie du résultat de l'observation. Chaque phénomène est décrit, au sens premier du terme « décrire » qui est la représentation par l'écriture (ou la parole). Dans l'entre-soi retrouvé du dialogue entre le « je » et l'autre « je », la langue d'usage est celle de la culture maternelle de l'observateur. Cette transcription prend ainsi la forme d'une traduction simultanée, alors qu'au moment même où l'action mobilise toute l'attention de la personne, le travail parallèle de traduction est impossible à réaliser ; il se fera éventuellement plus tard. L'observation est donc un moment de haut niveau de conscience. La fonction d'enregistrement, qui dans la seule participation semble avoir lieu hors du champ actif de la conscience, est ici pleinement mise en lumière. On pourrait presque dire que la participation est une présentation brute de soi au monde et du monde à soi, en même temps que l'incorporation des interactions que cette double présence génère, alors que l'observation, qui impose une relative prise de distance intérieure et donc une mise à distance du monde, limite les interactions et induit la re-présentation.

L'observation est une médiation. Elle opère comme une reconnaissance, fût-elle la reconnaissance de l'inconnu, tandis que la participation produit une transformation. Quelque chose de l'ordre de la connaissance peut advenir du

fait que le soi, en perte de lui-même, est devenu malléable. Dans l'observation, les éléments de la réalité perçue sont passés au crible de la culture du chercheur qui les note, physiquement ou mentalement, c'est-à-dire les transfère dans sa langue. L'usage de sa langue soutient son activité et le maintient fortement structuré, sauf lorsque la découverte d'un fait de culture ou de société inconnu ou inattendu vient brutalement heurter son système de pensée, et que l'émotion le submerge.

Lorsque la participation l'emporte, la grille linguistique qui enferme l'esprit dans la culture ne s'interpose plus avec tant de force, ne vient pas brouiller la réception, et ce qui est enregistré agit directement sur l'inconscient. Avec le temps, si le chercheur est capable de lâcher ses références culturelles et de prendre le risque de l'errance, l'autre grille pourra s'inscrire dans les interstices du discours, quand et là où celle de la culture d'origine ne peut plus opérer. Avant même d'acquérir la langue, le « participant », qu'il ait ou non le loisir « d'observer », donc de penser ce qu'il est en train de vivre, absorbe les signes dont les éléments qu'il capte sont porteurs, autant que la langue elle-même. L'organisation de l'espace et du temps, les manières de table, la façon dont les convives prennent place les uns à côté des autres, les gestes et les regards en « disent » parfois plus qu'un long discours. Tout est langage, et tout langage peut être acquis par l'esprit humain. Si l'anthropologue parvient à assimiler la logique structurelle sousjacente aux situations qui lui sont données en partage, c'est bien parce que l'autre logique, celle de sa culture, s'est momentanément effacée de sa conscience, qu'il s'est laissé *interloquer* par la puissance de l'expérience. De même qu'il est préférable de se taire pour entendre, il faut avoir arrêté de réfléchir pour enregistrer d'autres structures de pensée. Ainsi les moments de participation sont-ils fondateurs. Quant au secret de la méthode, si méthode il y a, il est cet équilibre instable, si difficile à maintenir, entre une multiplicité de tensions conscientes et inconscientes.

On peut partiellement vérifier l'état d'avancement de l'acquisition inconsciente de la logique structurelle de l'autre culture : au niveau des réflexes, tant de la gestuelle que du langage. Je me suis surprise, par exemple, à avoir des réactions de pudeur directement corporelles, comportementales ou même du verbe, en décalage total avec les normes de ma culture, me retrouvant broyée par l'addition des deux systèmes d'autorépression d'une manière qui n'avait rien d'intellectuel, ni *a fortiori* de scientifique. D'autres que les anthropologues peuvent évidemment accéder de la même façon à cette connaissance. Le travail de recherche, quant à lui, exige que ce savoir – qui peut devenir un savoir-faire – remonte à la conscience, soit mis à distance, et finalement explicité. La médiation d'une reconstruction, d'un travail de transcription-traduction est nécessaire pour que l'investissement physique de la personne-chercheur puisse être transformé en matière première scientifique. C'est peut-être pour cette raison qu'est survalorisée cette dernière part – déjà analytique – du travail, alors que l'accumulation initiale qui se réfère au vécu est laissée dans l'ombre.

Pourtant, celui qui se contente d'observer la réalité qui l'entoure sans parvenir à s'oublier lui-même et à refouler ses habitudes de pensée restreint considérablement ses voies d'accès à la connaissance, quel que soit le temps passé sur le terrain. La réussite du rite de passage est relative à la qualité du regard et de l'écoute, or l'ouverture des champs visuel et auditif est d'abord – ou aussi – intérieure, et dépend des facultés de chacun et des effets de choc ressentis. La durée, comme la distance, n'est donc pas une question de quantité (de mois, ou de kilomètres), elle ne peut être mesurée qu'à l'aune de l'épreuve, et du degré d'ouverture intérieure qu'elle a provoqué.

L'observation requiert une attention soutenue car elle demande un effort de déplacement incessant, mais la participation n'est pas non plus une mince affaire. Il convient d'opérer cette fois des mouvements sur l'espace social et dans l'approfondissement des rapports. Le chercheur participe du fait même

de sa présence physique, mais suffit-il d'être là pour « participer », au sens de Malinowski ? À partir de quand peut-on considérer qu'on « participe », qu'on *prend part* ? Que doit-on partager, et jusqu'où peut-on être réellement *partie prenante* ? Suffit-il de manger, dormir, danser et chanter avec les autres pour participer ? Doit-on de surcroît « donner un coup de main » ici et là, éplucher les pommes de terre ou aider aux récoltes, ramasser le bois, courir pour rassembler les chèvres, soigner les petits maux, échanger les cadeaux, transporter les personnes si l'on dispose d'un véhicule, en un mot « rendre des services », ou doit-on s'engager plus avant, prendre réellement parti dans les échanges internes de la vie quotidienne et même dans les conflits ? Le droit à la participation que l'on s'octroie ou que l'on essaye d'obtenir dans le seul but de favoriser l'observation est-il exempt de toute obligation, de toute responsabilité ? L'enseignement de la méthode peut-il vraiment passer sous silence cette question de la responsabilité inhérente à toute participation, et faire comme si le fait d'avoir un objectif scientifique pouvait servir à toutes les légitimations ?

L'étranger, par définition, ne participe à rien, et c'est bien pour le maintenir dans cette position que les sociétés lui réservent une place et un statut qui l'immobilisent à la lisière du contrat social. Encore aujourd'hui, en France, les travailleurs immigrés sont interdits de vote et la plupart demandent à être enterrés dans leur pays d'origine. À partir du moment où l'ethnologue entreprend de sortir de son statut d'étranger et saisit toutes les occasions qui lui sont données de « participer », il s'engage, et c'est bien ainsi que ses hôtes comprennent le déplacement qu'il opère. S'ils le laissent faire, voire l'encouragent et l'accueillent toujours plus profondément dans leur société, ne doit-il pas, en retour, se rallier à leurs causes, qu'elles soient individuelles ou collectives ? N'y a-t-il pas un risque de trahison à gagner ainsi la confiance de quelqu'un, si l'on n'a pas l'intention de prendre *fait et cause* pour lui, qu'il

s'agisse de culture ou de politique, dans la mesure de ses moyens ? Mais que devient l'objectivité dans cette affaire ? Et sur quels critères civilisationnels les engagements devront-ils s'effectuer ? Au nom de quels principes pseudo-universels les ethnologues interviennent-ils dans le débat public, par exemple lorsqu'ils défendent l'écologie dans la forêt amazonienne ou la démocratie dans les sociétés africaines ?

Si l'ethnologue enfile les vêtements de l'Autre au point d'épouser toutes ses causes, il s'engage dans une expérience différente. Car le rite de passage doit avoir lieu sans que l'initié rompe avec sa culture, qui seule permet à l'observation de rester scientifique. Sa participation ne saurait être un parti pris, il ne peut ni prendre les armes avec ses nouveaux compagnons, ni s'approprier leur vision du monde, surtout lorsque cette vision contredit les idéaux de liberté et d'égalité – de races, de sexes et de générations – clamés par le discours dominant. En toutes choses, il doit donc rester à mi-chemin. Mais comment ?

La question de l'éthique, comme celle de l'équilibre dans les rapports, est un des secrets de l'initiation. Chacun est laissé libre d'interpréter les choses à sa guise, et, jamais, personne ne lui en demandera comptes. Certainement pas. Car à lui demander des comptes, on risquerait de devoir en donner. Qui le pourrait ? Pour faire les comptes, il faudrait pouvoir se référer à une règle, or la règle n'existe pas. Non seulement on ne dit pas, mais on n'a pas le droit de dire. Michel Leiris[54] ne s'est-il pas attiré toutes les inimitiés pour avoir osé publier les faits et gestes – pas toujours très honorables – de la mission Dakar-Djibouti ? Et le livre de Jeanne Favret-Saada[55], qui met en lumière la problématique de la lisière, n'est-il pas présenté comme une exception, comme si le sujet de la sorcellerie était un cas « à part » ?

On se contente donc de verser au registre de la méthode, en plus des lieux et des moments d'observation, de participation, d'observation participante, ou

participation observante, un espace-temps « réflexion » personnel. Il est conseillé au jeune chercheur de prendre le temps, quotidiennement, de s'extraire complètement de la réalité qui l'entoure pour consigner dans un « journal de terrain » tous les doutes qui l'assaillent, les émotions paradoxales qui l'étreignent, ses débats intérieurs, ses interrogations sur ce qu'il ressent ou a ressenti, perçu, compris ou pas compris, les réactions qui l'ont surpris ou choqué, les siennes comme celles des autres. La quantité et la qualité de cette littérature intime sont infiniment variables. Elles dépendent de la personnalité de l'individu, de sa propension plus ou moins grande à s'écrire ainsi à lui-même, du degré de soulagement qu'il retire à mettre en mot des pensées et des sentiments qu'il ne peut partager avec personne. Il s'agit bien d'un complément méthodologique indispensable à l'immersion, puisque c'est véritablement d'un « garde-fou » qu'il s'agit, une soupape de sûreté, un moyen prévu, et recommandé, par lequel pourront être atténuées toutes les tensions que l'expérience génère. Mais la relation instantanée de ces conflits internes qui éclairent la nature profonde du rite n'est pas destinée à être diffusée. Si cela était, le chercheur ne pourrait pas se sentir libre d'y laisser paraître ses défaillances et il ne pourrait pas s'en délivrer. En rendre compte, même après-coup, ne serait pas convenable, la honte de l'impudeur rejaillirait sur l'anthropologue publiquement mis à nu, et la discipline y perdrait en légitimité.

Plus de trente ans après *L'Afrique fantôme*[56] de Leiris, la publication posthume du journal de Malinowski[57] faisait encore scandale. Depuis *Tristes tropiques*[58], moins difficilement admis – quoique avec quelques réticences au sein de la profession – parce qu'il s'agissait d'une libre reconstruction de l'expérience, ce type d'approche réflexive, distanciée et réécrite, est reconnu comme un moment possible de l'itinéraire de recherche en anthropologie, mais ne fait toujours pas partie des prescriptions.

51 Une « tribu » maure est constituée de « fractions » dans la terminologie introduite par les colonisateurs et unanimement reprise par les Mauritaniens francophones.

52 Caratini, 1993.

53 Plutôt que de recopier les archives, j'avais pris l'habitude de lire les documents à haute voix et de les enregistrer sur un magnétophone. Aussi était-il facile aux autorités de poster à proximité un soi-disant « planton », chargé de faire le thé, qui allait ensuite rapporter ce qu'il avait compris des documents que je recueillais ainsi.

54 Leiris, 1934.

55 Favret-Saada, 1981.

56 Leiris, 1934.

57 Malinowski, 1985 [1967].

58 Lévi-Strauss, 1955.

# Du discours

Lorsqu'il se met à écrire, l'anthropologue est tenu de restreindre son discours [59] à la reconstruction de son « objet », c'est-à-dire à le rendre présent au texte à travers un ensemble de réponses apportées à des interrogations prédéfinies, et sous une forme démonstrative relativement conventionnelle. Cette nouvelle mise à distance ne peut s'effectuer que dans l'occultation de toute une série de rapports, et en premier lieu celui du sujet à « l'objet ». Le sujet est tenu de s'effacer – donc de ne pas s'appesantir sur les conditions dans lesquelles il a réuni ses matériaux et constitué sa « problématique » – afin d'inscrire son propos dans une véritable science de l'Autre, qui ne soit pas seulement un savoir sur l'Autre. Par un effet d'immersion, il est censé s'être imprégné de la société dont il parle et être légitime lorsque, dans le même temps, il développe des analyses, met au jour des structures profondes et dévoile les logiques dont elles relèvent. Une fois encore, il lui est demandé de se cliver, d'être partial – témoigner de l'autre point de vue – et impartial – maintenir le point de vue de la science. Comment être dans le même temps dedans et dehors ? Le paradoxe est toujours là. C'est à la fois l'écueil de la discipline, et sa richesse, ce qui détermine les creux du texte – le refoulé, ou non-dit de la science – et ses pleins : le discours de la science.

La littérature anthropologique est donc une représentation dans tous les sens du terme : son auteur rend présente la culture de l'Autre, l'explicite dans un texte, en même temps qu'il en construit la représentation. Cette construction est en réalité reconstruction, car la médiation est double. Le moment de la rencontre a fait naître chez le sujet un premier ensemble d'interprétations, soit

la traduction, dans son langage maternel, d'une connaissance issue de l'expérience, dont on a vu qu'une partie a été refoulée (ce qui ne veut pas dire qu'elle soit inactive). C'est en quelque sorte un point de vue rapproché qui s'est constitué là, le point de vue personnel de l'homme-chercheur. Au moment du traitement des données, un point de vue distancié peut être pris qui fait apparaître des connexions nouvelles, l'écart étant alors le fait non pas tant de la distance spatiale que de la distance temporelle. Lorsque le voyageur est rentré chez lui, il a repris ses distances, mais sans pour autant retrouver son positionnement premier, du moins si l'expérience l'a suffisamment ébranlé. Pour constituer un point de vue distancié qui soit celui de la discipline et non celui de la mémoire de ce qu'il a vécu, pour que son discours se déploie dans le registre scientifique, l'anthropologue doit alors re-représenter l'Autre dans un langage conceptuel, dépouillé de toute affectivité et conforme, cette fois, aux normes de la discipline et aux traditions.

Cette troisième culture, en quelque sorte, qui a pour vocation de transcender les deux autres, pousse le chercheur à s'abstraire de lui-même. Pourtant, même s'il se soumet à cette abstraction et organise autant qu'il le peut son travail dans la mouvance de la scolastique – ce qui est la tentation première de la plupart des « thésards » –, il ne pourra pas étouffer son intuition. Il a même tout intérêt à transgresser les règles, s'il veut véritablement *trouver* quelque chose, dépasser le stade de la description des phénomènes, pouvoir les mettre en perspective et proposer une interprétation globale, compréhensive, de l'ensemble. Les éléments qu'il a recueillis vont donc être associés en fonction de sa personnalité, selon qu'il ose ou non écouter son intuition sans plus se soucier des catégories de classement en usage. La pertinence de ces associations, qui encourage à les multiplier, ne peut être vérifiée que par la présence ou l'absence d'une émotion : l'impression soudaine – et éminemment jubilatoire – que « ça colle », qu'une relation réelle est bien en jeu, que l'on

n'avait pas aperçue immédiatement mais qui résout la question et met en lumière tout un faisceau de raisons ou de causes. Dans la mesure où l'anthropologue est bien souvent le seul « spécialiste » de la société sur laquelle il tente d'écrire, et *a fortiori* de la question qu'il pose à travers elle, il ne partage avec personne le sentiment de justesse qui l'envahit tout entier, et doit s'en remettre à ce ressenti[60]. C'est particulièrement le cas lorsqu'il ne peut vérifier auprès de quiconque l'exactitude des informations sur lesquelles repose son analyse, ni leur complétude en regard de la question, ni l'adéquation de son raisonnement à la logique en œuvre dans les phénomènes qu'il examine. Il ne sait alors rien du rapport de correspondance entre ses convictions et la réalité qu'il cherche à saisir, et, s'il ne trouve personne ni aucun écrit pour confirmer que tout cela existe bien, il ne peut jamais être certain de ne pas être le jouet de son imagination.

Le risque d'erreur, est, dans ces conditions, incommensurable, d'autant que l'intelligence du processus ne dépend pas du degré de jubilation, qui peut croître en fonction de la réduction de la différence, voire de son déni, autant que de la découverte de son caractère irréductible. C'est la tension, libérée, de la raison recouvrée qui crée l'excitation, rien d'autre. La traduction de l'intuition en discours ne change rien au fait qu'elle est le pur produit d'une subjectivité. Seule la « trouvaille » inédite fait signe, redonne au travail son sens de quête, entraîne le chercheur à poursuivre son investigation jusqu'à, parfois, reconnaître en lui la rationalité différente à laquelle peut être rapporté l'insolite.

On voit que ce métier, en vérité, demande beaucoup d'audace. Une audace venant de ce que, en anthropologie plus encore que dans les autres sciences humaines, le savant doit s'assumer comme sujet de ses actions comme de ses constructions. Bien sûr, il y a l'exemple des anciens, toute cette littérature qui pèse sur lui pour l'influencer, voire le tenter, dans laquelle il faut à la fois qu'il inscrive et positionne son œuvre. Mais quel que soit l'impact de cette littérature

sur sa pensée, le fait d'avoir choisi l'anthropologie comme discipline lui permet, et en même temps lui impose, de tout réinventer en permanence, sans l'appui d'aucun autre, d'aucun modèle d'action ni d'interprétation, puisqu'il est toujours seul. S'il est parti, comme le recommande l'université, rencontrer une population « qui n'a jamais été étudiée », il est en effet le premier de son engeance sur le terrain, seul à connaître l'Autre-sujet, seul avec ses questions, seul à savoir de quoi il s'agit et même de quoi il parle[61]. La capacité de l'anthropologue à témoigner de l'autre pensée provient du degré de fissuration intérieure, et donc de la transformation que ses voyages provoquent en lui, un degré dont il n'a pas l'exacte conscience et qui agit à son insu pour agrandir ou diminuer la qualité de ses associations et la profondeur de sa réflexion. Selon qu'il aura plus ou moins réussi à se défaire de ses références culturelles au moment de l'expérience, qu'il aura incorporé-intégré celles de ses hôtes, ou leur conception du monde, la logique mise en œuvre dans l'interprétation sera celle de l'une ou l'autre culture. C'est de la résolution du conflit interne, vécu, entre les deux logiques, du fait de leur relative incompatibilité, que va naître l'écriture. Tant que persiste ce conflit interne, inhérent à tous les dédoublements qu'il a dû opérer, le chercheur ne peut rien dire.

Le conflit de rationalités n'est pas l'unique obstacle – ou l'unique moteur, selon les cas – du passage à l'écriture. D'autres tourments sont à la source de l'élaboration finale de la problématique et des thèmes qui vont être choisis pour l'illustrer. Si j'en crois ma propre expérience et celles de quelques amis proches dont je connais un peu l'histoire, la construction du discours, et en particulier la thèse qui déroule ses démonstrations comme autant de réponses aux « problèmes » posés à « l'objet » ou à partir de lui, est aussi une tentative de réduction, par l'acte d'écriture, des traumatismes vécus sur le terrain ; de dissolution des tensions psychiques produites dans le rapport construit avec l'« objet », et, souvent en deçà de lui, avec des « objets » précédents. Celui qui

entreprend un travail psychanalytique retrouve parfois les connexions unissant les points de lésions de sa psyché antérieurs à l'expérience de terrain à ceux produits au cours de cette expérience[62]. Cette configuration structurale, qui a infléchi la sélection des données, puis l'énoncé de la problématique finale, sous-tend la pulsion du passage à l'écriture, qui jaillit de manière récurrente dans la joie ou dans la douleur, comme une *écriure*, un cri. Le discours de l'anthropologue se déroule ensuite autour de ces questions-trous, de ce cri qu'il tente d'articuler, de cette obsession dont il semble tout entier habité, et fait du possible ou de l'impossible de l'acte d'écriture un enjeu existentiel.

De même que le conflit de rationalités, s'il est trop vif, paralyse la plume, l'indécision de la problématique, c'est-à-dire l'incapacité du sujet de la recherche à énoncer la question de l'altérité, bloque le processus – qu'il s'agisse de l'Autre « objet » d'étude, de l'Autre qui l'a précédé, ou de l'altérité en soi (donc également en lui). Aucun discours ne peut être émis, car rien ne peut être reconstruit. Il arrive effectivement que des étudiants, après des années d'errance entre le terrain et l'interrogation des matériaux, ne parviennent jamais à conclure cette seconde épreuve qu'est la thèse, certains n'arrivent même pas à en écrire la première page. Pour ceux qui ont heureusement dépassé l'obstacle, et dont l'esprit s'est ouvert à une autre rationalité, donc potentiellement à toute autre rationalité, il sera ultérieurement plus facile de sortir du face-à-face avec « l'objet » initial, de s'attacher à le comparer à d'autres, à chercher des invariants, et d'interroger l'essence du phénomène culturel dont ils sont porteurs à l'instar de toute société humaine, comme de tout être humain, c'est-à-dire d'aborder la question à la fois première et ultime de l'anthropologie.

Le discours une fois émis, soutenu et même publié, « l'objet » se trouve représenté, porté à la connaissance des savants d'une autre culture – celle de l'anthropologue –, qui peuvent ainsi reconnaître en lui leur propre différence,

mais qu'en est-il du retour de l'image ? Les savants de la société étudiée, du moins ceux d'entre eux qui pourraient lire les livres – et ils sont de plus en plus nombreux –, vont-ils se re-connaître en eux ? Quelle légitimité pourrait avoir une connaissance de l'Autre que l'Autre ne reconnaîtrait pas comme légitime ? Le savant ne doit-il pas vérifier auprès des membres de la société qu'il a étudiée – ou de certains d'entre eux – l'adéquation de son discours à leur réalité, ou tout au moins la conformité de ses représentations aux leurs ? Pendant longtemps, la question a été passée sous silence, il suffisait, pour que la valeur scientifique du discours soit attestée, que la thèse ait été soutenue, ou que le livre ait acquis le statut d'une référence obligée, même si tel ou tel aspect de la démonstration pouvait faire l'objet de critiques. Il est remarquable que la plupart des débats internes à l'anthropologie portent sur la construction des modèles et des grilles d'analyse, et non sur la pertinence des données. On admet de manière tacite qu'à partir du moment où l'anthropologue a « fait du terrain », les informations sur lesquelles il fonde son argumentation sont fiables, la controverse ne pouvant porter que sur ses interprétations. Or, toute mise en lumière procède d'une mise en ombre. Le discours ne repose que sur les phénomènes observés puis retenus, et ne dit rien de ceux qui sont écartés. Rien non plus (et pour cause) sur ce qui n'a pas été vu ou entendu au moment du terrain, ou au moment du traitement des données. Fort peu d'anthropologues s'interrogent sur les effets de cécité ou de surdité que la mémoire produit sur les perceptions, comme sur les associations mentales qu'elles génèrent, et encore moins s'inquiètent du mécanisme de projection de soi qui opère secrètement dans l'identification des termes du débat. Dans la mesure où l'expérience est solitaire, et qu'il est prudemment admis, dans la profession, à de rares exceptions près, que le terrain de l'un ne saurait être dans le même temps parcouru par un autre, chacun est maître en son domaine, libre également, au moment de la reconstruction, de retenir tel élément qui va servir

à sa démonstration, et de passer sous silence tel autre dont il dispose mais qui l'aurait contredite. Et cela sans compter tout ce qui est resté hors du regard, du seul fait de l'orientation des points de vue qui ont été accordés, ou au contraire interdits.

Pourtant l'écriture engage, et sur l'anthropologue-écrivain pèse le poids d'une triple promesse : promesse faite à lui-même, à sa discipline et à son « objet ». Si la publication du discours est un enjeu pour les gens qui l'ont reçu en acceptant de s'investir dans son projet, seule l'écriture – et parfois le film – lui permet d'honorer son contrat. Comment pourrait-il justifier – personnellement, scientifiquement et politiquement – l'image de l'altérité qu'il a façonnée et l'explication qu'il en a donnée, sans examiner les non-dits dont son parcours est chargé ? Qui d'autre que lui pourrait les retrouver, les comprendre et surtout les évaluer s'il était seul de son engeance sur le terrain et qu'il s'est ensuite physiquement isolé pour se noyer dans une masse d'informations et d'analyses disparates à trier, hiérarchiser, puis partiellement restituer dans un discours ? En quoi l'éventuel cautionnement de ce discours par ses pairs le dispenserait-il de cet indispensable volet de l'attitude réflexive ?

Même s'il lui est impossible de mesurer l'impact réel de l'indicible de sa démarche sur sa production scientifique, tout chercheur peut se « remettre en question » en revisitant, à travers l'examen attentif de ses journaux de terrain, les espaces-temps de cette expérience sensible qui sont à l'origine de ses constructions théoriques. Quelques-uns l'ont fait[63], montrant comment les relations nouées avec les individus qui ont été les médiateurs d'une importante partie de leur savoir sont bien une clé majeure de la posture épistémologique, le complément salutaire d'un savoir issu d'une rencontre et d'un parcours personnel. Restituer à soi-même d'abord, puis éventuellement à d'autres, cette étape primordiale du processus de connaissance sous une forme qui ne peut être que littéraire puisqu'il s'agit d'une histoire est la seule manière de

relativiser cette science de l'Autre, et de montrer qu'elle est fondée sur un rapport qu'elle participe à produire et à reproduire. C'est aussi, pour l'anthropologue, une seconde opportunité de mettre hors de lui, en les apprivoisant à travers l'acte de l'écriture, les séquelles des éventuelles fractures psychiques qu'a provoquées, réveillées ou déplacées en lui la rencontre[64], et qui risquent, s'il ne retourne pas au lieu d'origine de son discours scientifique, d'y maintenir sa pensée enfermée. En cela, une expérience de terrain insuffisamment dérangeante pour ébranler la psyché, ou au contraire trop bouleversante et dont les traumatismes auraient été déniés dans l'instant ou progressivement refoulés par la conscience, aboutit à provoquer l'inverse de ce qu'elle se proposait de produire. Une pensée enfermée est une pensée condamnée à tourner en rond ou à se perdre dans la répétition. Plus la faille est grande, plus le ciment du colmatage doit être solide, et pour cela le recours aux ancêtres est fréquent. Dans un mécanisme d'identification, ou d'allégeance, aux grands anciens ou à certains pairs, on étaye son ouvrage de concepts et théories qui ont fait leur preuve, à moins que l'on ne s'accroche à ses premières « trouvailles », surtout si elles se sont révélées fécondes, ou pour le moins éclairantes.

Ceux qui répètent sont ceux qui ont *trouvé* quelque chose – une idée, un principe, une analyse – qui *répond* certes à une question posée à « l'objet » mais en même temps à eux-mêmes, dont ils ignorent les enjeux inconscients, et qu'ils vont ensuite étendre en l'appliquant à d'autres objets ou thématiques, toujours inquiets d'en démontrer (et d'abord à eux-mêmes) la pertinence. Ils manifestent ainsi que leur besoin de rationalité est devenu tel qu'ils ne peuvent pas ou plus prendre le risque de l'errance. Désormais incapables de lâcher leurs nouvelles croyances, ils tournent sur eux-mêmes. Et lorsqu'ils se comparent les uns aux autres, qu'ils débattent, ils ne font trop souvent que renforcer chacun leur foi dans leurs propres constructions, ce qui les éloigne

davantage de… la recherche, et les jette dans une guerre de positionnement apparemment scientifique mais en réalité de pouvoir. Un pouvoir restreint au territoire du savoir, car le véritable enjeu politique de la connaissance s'est dilué, laissant la place à un narcissisme anxieux. En quelque sorte, leur quête s'est interrompue parce qu'il leur était devenu trop douloureux, trop angoissant, trop fatigant ou trop dangereux de se remettre perpétuellement en question. Mais personne ne saurait les en blâmer. D'abord parce que cet arrêt n'invalide en rien la qualité de leurs premiers écrits, ni même de certains de leurs écrits ultérieurs, et surtout parce que personne ne sait rien de ce qui leur est arrivé.

Toute écriture est une mise de soi hors de soi, les écrits scientifiques tout autant que la littérature. Le premier livre de Freud (qui est mort d'un cancer de la mâchoire) a porté sur l'aphasie, trouble dont il avait été atteint dans sa jeunesse à la suite d'un choc [65]. S'agissant du père de la psychanalyse, le cas est exemplaire, et tend à montrer que la fonction cathartique de l'écriture ne saurait être cantonnée à la poésie ou à *La recherche du temps perdu*, qu'elle est à l'œuvre dans tous les registres du discours.

La valeur heuristique du traumatisme du terrain reste un des non-dits majeurs de l'anthropologie. On le voit cependant affleurer dans l'écume des phrases lorsque le style glisse d'un registre à l'autre, et que, de scientifique, il devient littéraire. Le phénomène peut apparaître dans les interstices du texte qui soudain semble déraper, ou s'affirmer avec la force de l'insolence dans des publications transgressives adjacentes. Outre la part d'éclairage sur les points de vue qui sont à l'origine de la compréhension, la mise en récit, c'est-à-dire en littérature, de l'expérience de terrain procède alors à l'élaboration d'une seconde représentation de l'Autre. L'Autre est rendu présent non plus dans la langue sibylline et quelque peu soporifique des initiés, mais à travers un langage métaphorique qui suscite les images, exerce une autre sorte de

médiation par le recours à l'esthétique, et même à la poétique. Derrière l'anecdotique d'une expérience singulière, le « je » s'affirme dans le genre littéraire, redonne par-là sa place de sujet à « l'objet », et focalise l'attention sur l'histoire des rapports intersubjectifs du moment de l'enquête. En ce qu'elle fait surgir des personnes, un contexte, une autre partie du monde, du moins telle qu'elle a été perçue, vécue, cette forme sensible du registre de l'écriture ajoute à la connaissance le terme absent du discours de la science, donc la complète et la rend en même temps accessible à des lecteurs extérieurs au champ étroit des spécialistes [66].

Pendant longtemps, les anthropologues ont boudé ce type d'écrits, comme s'ils répugnaient à reconnaître, en dévoilant le quotidien de la relation observateur étranger-populations observées, l'aspect humain, donc potentiellement défaillant, de la démarche heuristique au nom de laquelle la discipline fonde sa différence. Rares sont ceux qui ont osé « avouer » ce qu'ils avaient vécu, ce qui s'était passé entre eux et ces Autres sur lesquels ils ont tant disserté. Il est vrai que mettre en exergue les effets de l'immersion comme élément incontournable de la méthode, et en même temps les cacher, est un moyen pour les anthropologues de démarquer leur discipline des autres, de revendiquer la particularité de leur positionnement dans le champ scientifique. Ainsi l'anthropologue des sociétés lointaines est-il perçu comme un original, non seulement en tant que savant mais en tant que personne. Celui qui a vécu au milieu des « tribus », ou, plus étrange encore, au sein des « peuples primitifs », ne peut plus être regardé comme un individu normal, un semblable. Il sait des choses que les autres ne savent pas et qu'il ne peut pas ou ne veut pas toujours transmettre. Le passage par le baptême du terrain a fait de lui un être à part, tant dans l'ici que dans l'ailleurs. Parce qu'il est devenu, pour l'Autre, si ce n'est l'un des siens, tout au moins un proche, il se découvre lointain dans les yeux de ses proches et doit assumer, partout, l'effet de la

transformation, ce morceau d'altérité radicale dont il est désormais porteur et qui lui colle à la peau. Même dans l'institution, où les départements d'université comme les centres de recherche exclusivement anthropologiques sont rares, le confort de l'entre-soi est impossible, et les anthropologues sont le plus souvent repoussés à la lisière, restent à la marge des programmes comme des équipes de recherche. À l'échelle nationale et internationale du champ scientifique, ils sont fort peu nombreux, d'autant que dans bien des pays anciennement occupés par les Européens, la discipline, longtemps décrétée « science coloniale », fait encore peu d'adeptes [67].

Les étudiants issus des cultures « autres », lorsqu'ils s'intéressent à l'anthropologie, tentent, pour beaucoup, d'accéder aux universités européennes ou américaines pour parfaire leur formation, ce qui n'est pas sans poser d'autres problèmes et rajouter aux non-dits. Les anthropologues se montrent souvent friands de ces collègues « autochtones ». Certains les considèrent comme des faire-valoir, surtout quand ils les ont encadrés, puis les ont associés à leurs programmes internationaux (le critère est parfois une valeur ajoutée requise pour l'obtention de moyens financiers), et s'érigent comme la référence première de *leurs* doctorants étrangers, ce qui leur confère un surcroît de prestige autant « là-bas » que chez eux. Une fois rentrés au pays (pour ceux qui rentrent), les nouveaux diplômés sont fort utiles à leurs collègues occidentaux : grâce à la reconnaissance acquise dans les hauts lieux de la Science, ils obtiennent des postes dans les institutions locales, et donc un positionnement qui joue le rôle d'un relais face au pôle que représente l'institution occidentale d'origine. Un réseau est alors constitué entre les uns et les autres, qui devient le passage possible – parfois obligé – pour la génération suivante : on s'envoie de part et d'autre les étudiants, au risque de les maintenir dans un discours qui tourne en rond puisqu'il relève toujours des mêmes personnes, dont les nouvelles recrues se retrouvent dépendantes. Il arrive tout de même que les

plus renommés, parmi les étrangers, soient considérés comme des partenaires à part entière, dont on espère qu'ils vont livrer véritablement cette « science de l'Autre », qu'ils portent « naturellement » en eux, et qu'ils vont illuminer les débats en témoignant du point de vue contradictoire. Mais la déformation induite par l'obligation de penser et d'écrire dans le langage de la Science, donc de l'Occident, tend à forclore la parole, et même parfois la pensée, de ces Autres chercheurs, d'autant qu'ils ont, eux aussi, pour enjeu personnel l'obtention d'un statut de savant, doublement prestigieux quand il est accordé par les pays dominants.

Ainsi, trop souvent, l'anthropologue issu d'un pays dominé, anxieux ou désireux d'être reconnu comme Même par ses collègues du « Centre » (de recherche du pays du Centre), refoule les grilles de lecture de sa propre culture jusqu'à, parfois, ne plus pouvoir l'envisager qu'à travers les langues de l'Occident. Pour lui, la transformation est extrême et les chocs innombrables, car il lui a fallu d'abord admettre la prééminence de la science occidentale, c'est-à-dire de la culture de l'Autre dominant, combattre ensuite cette distinction, stigmatisante de fait, en s'appropriant les savoir et les savoir-faire scientifiques. Cette appropriation nécessite un effort d'intégration culturelle et sociale qui dépasse de très loin celui auquel atteignent, sur « leurs terrains », la plupart des chercheurs occidentaux, mais en même temps accroît le risque de la confusion et du déséquilibre identitaire. Beaucoup font l'erreur de choisir leur propre société comme « objet » d'étude, imaginant que leur travail en sera facilité, ce qui les place en porte-à-faux à tous les niveaux et rend acrobatiques les déplacements incessants que le moment du terrain d'abord, puis celui de l'analyse requièrent. Pour que les anthropologues non occidentaux puissent être de véritables partenaires, il faudrait qu'ils puissent soumettre les sociétés occidentales à une observation puis à des analyses de l'altérité développées dans leurs langues, selon les critères de leurs grilles de lectures, et instaurer la

réciprocité de l'échange par l'inversion des situations. Pour l'instant, c'est impossible, car l'anthropologie occidentale, du fait qu'elle est occidentale, apparaît comme la seule approche légitime. Le discours de l'Occident est politiquement hégémonique. Il ne saurait laisser à aucun Autre ce pouvoir de marqueur de l'altérité, partant de reconnaissance – ou non – des identités, qui est le sien.

Les anthropologues, où qu'ils soient et quelle que soit leur société d'appartenance, font entendre une voix paradoxale. Leur discours, émis d'un lieu politiquement et économiquement central, à l'échelle de la planète comme à l'intérieur des nations, porte toujours sur l'Autre, donc sur des groupes souvent en position de marginalité, d'exception ou d'exclusion. En ce qu'ils peuvent apparaître comme les porte-parole des cultures dominées, du fait qu'ils les représentent et produisent sur elles un discours, ils se trouvent devoir assumer un double positionnement : celui du pouvoir (de la science), et celui du contre-pouvoir (de leurs « objets »). Quand ils font, à travers leurs écrits, exister l'Autre opprimé, les anthropologues œuvrent pour sa reconnaissance. Mais en même temps ils le stigmatisent, puisqu'ils le désignent, fournissent sur lui une multitude d'informations, et s'évertuent à en exposer l'irréductible altérité.

Pourtant, tel n'est pas l'objectif des anthropologues. Leur projet initial n'est pas politique, même si, parfois, il le devient en cours de route. S'ils sont anxieux de comprendre la différence, c'est qu'ils cherchent à saisir l'indifférence, l'unité de l'homme en deçà de la diversité de ses langages. C'est le lieu de cette unité, ou d'universalité, qu'ils tentent d'atteindre, dans l'espoir qu'il leur permettra d'accéder au pourquoi de la distinction, c'est-à-dire au pourquoi de la violence qui, toujours, est inscrite dans les rapports humains. Non pas tant le pourquoi historique, les hasards du temps et de l'espace qui ont conduit telle ou telle partie de l'humanité à produire telle ou telle

« réponse » culturelle, mais les structures profondes, semblables dans les principes mais différentes dans l'expression, qui font de l'homme un homme. S'ils mettent en exergue la diversité, c'est pour mieux appréhender cette unité. Une unité qui, si elle était réalisée, permettrait de restaurer la paix. Accepter l'Autre tel qu'il est, c'est faire la paix avec lui, et accepter l'Autre en soi, c'est faire la paix avec soi.

En cela, lorsque l'étranger interroge l'Autre étrange, il est inclus dans la question, et c'est la condition humaine qu'il interroge.

---

59 Surtout lorsqu'il s'agit de la thèse : une fois passé « de l'autre côté », lorsque le chercheur est confirmé dans son statut, plus grande liberté lui est donnée dans l'écriture. Certains en usent, d'autres non.

60 Une solitude relative dans les contrées largement visitées par les anthropologues.

61 Il s'agit du cas le plus fréquent, même s'il arrive que plusieurs anthropologues se retrouvent sur le terrain ou sur des terrains voisins, comme l'évoque Maurice Godelier dans le *Dialogue* qui clôt cet ouvrage.

62 Rares sont les anthropologues qui investissent le domaine psychanalytique, l'exception la plus notoire est Jeanne Favret-Saada.

63 Voir, entre autres, Leiris, 1934 ; Lévi-Strauss, 1955 ; Balandier, 1957 ; Duvignaud, 1968 ; Favret-Saada, 1981 ; Rabinow, 1988 [1977].

64 Sur la question du traumatisme comme fondement du passage à l'écriture, voir Tellier, 1998.

65 Freud, 2010 [1891].

66 C'est en partie l'objectif de la collection « Terre Humaine » où l'on trouve également, à côté d'ouvrages qui relèvent de la démarche réflexive, des livres qui donnent directement la parole aux sujets des autres cultures.

67 Les choses changent, mais lentement, comme en Algérie, par exemple, où l'enseignement de l'anthropologie a été interdit pendant plus de trente ans. Il se développe également en Chine, à Taïwan, en Corée, etc.

# Perspective

L'anthropologie a acquis le statut de science en Occident au cours du XIX$^{e}$ siècle. Elle peut être regardée comme une connaissance expérimentale dont l'accumulation a produit des usages – pratiques et théoriques – sur lesquels la discipline s'est construite en tant que discipline. Tout entière façonnée par son « objet », elle se distingue aujourd'hui plus par ses méthodes, c'est-à-dire le rapport, plus ou moins codifié, qui s'établit entre le sujet étudiant et l'objet étudié au moment de l'expérience, que par ses champs de recherche. Le sujet étant toujours le même – un(e) chercheur(e) – quelle que soit la discipline, on peut considérer que la méthode dérive d'une adaptation du sujet à l'objet, qu'elle est en quelque sorte conditionnée par lui. Ainsi l'étrangeté de l'objet – le sujet Autre – a-t-il créé la « spécialité » du savant, et l'anthropologie a pu s'inscrire dans le territoire de la science, prendre place à l'intérieur des rapports de pouvoir qui la traversent, et dont la définition des domaines, la répartition des chaires et l'attribution des postes sont les manifestations premières et tangibles. Porteuse de Vérité, la science, qui en Occident tend à remplacer la religion, est investie du même enjeu de croyance dont l'efficacité se mesure – aussi – en termes de budgets.

À l'extérieur comme à l'intérieur, le positionnement est politique. Aussi les conventions scolastiques, qui veulent que chacun se situe dans le champ du savoir et s'inscrive quasi officiellement, non seulement dans une discipline, mais surtout dans une école de pensée ou, pour le moins, une tendance, m'ont-elles toujours paru constituer un obstacle et un danger. L'obstacle vient de ce que cette manière d'aborder le domaine de la connaissance conduit à ingurgiter

le système en même temps que les éléments. Et du système, qui se traduit par un langage, on reste ensuite prisonnier, dans l'incapacité d'en transcender les frontières, de prendre ici et là et de bricoler avec ce qui apparaît désormais comme incompatible. De plus, se situer ainsi impose un long travail préalable d'assimilation des productions des différentes écoles, au risque d'enfermer l'esprit dans des schèmes et des modes de repérage qui requièrent ensuite un temps tout aussi considérable pour s'en délivrer. Celui qui, tout jeune, se déclare « marxiste », « structuraliste », « postmoderniste », etc. tend à construire son identité de manière quasi affective autour de cette qualification, et à conditionner ses points de vue et analyses par la convocation automatique d'une grille de lecture rassurante parce qu'omnipotente. Est alors interdite l'attitude qui accompagne pourtant toute véritable quête : l'errance. Errer dans les livres comme dans l'expérience sans se préoccuper des découpages disciplinaires ou idéologiques est le seul moyen d'avoir une chance de découvrir des connexions inédites et de pouvoir ensuite expérimenter de nouvelles hypothèses. Ouvrir la pensée à d'autres possibles impose donc soit de disposer d'une masse de savoir telle qu'elle engendre sa propre émancipation, soit de n'avoir pas mémorisé ces lignes de démarcation qui morcellent les phénomènes et en figent la représentation dans des systèmes clos. Il faut oser s'affranchir du connu, abandonner ses points de repère et prendre le risque de se perdre dans les interstices pour pouvoir inventer.

La connaissance s'élabore selon une déambulation paradoxale dont l'ignorance est une des conditions. L'ignorance est un effet qui peut être obtenu par l'inertie de la paresse, ou, à l'inverse, à travers une démarche volontaire qui pousse à délibérément ignorer – au sens de refuser de mémoriser ou de considérer – les grilles de lecture, qu'elles soient de jugement ou d'analyse, c'est-à-dire la plupart des interprétations. L'intérêt majeur de l'anthropologie est qu'elle ne s'enseigne pas, ou si peu, et que ses écoles ne

sont pas de vraies écoles, même si l'inscription de ce mode de production de la recherche dans le territoire du savoir a généré, par mimétisme et du fait de la configuration du milieu scientifique, des pratiques institutionnelles reposant sur le « faire comme si ».

L'histoire de l'anthropologie est faite d'hommes et de femmes remarquables qui, un jour, ont expérimenté une réalité différente, tenté des rapprochements inédits et découvert quelque chose d'important. Mais, à la génération suivante et du fait des logiques de domination qui structurent la transmission des savoirs, émergent quelques épigones, nouveaux pôles de pouvoir, qui s'engouffrent dans ce nouveau langage, le restreignent et le ferment jusqu'à lui ôter toutes ses possibilités créatrices. Il faut ensuite attendre qu'une nouvelle personnalité arrive qui ose à son tour sortir des chemins tracés et transgresse les limites d'un discours devenu étriqué à force d'être appauvri. Sans compter qu'il arrive à certains, après avoir fait reconnaître les mots de leurs découvertes, acquis un statut de prestige et de nombreux disciples, de retomber dans le piège et de se retrouver emprisonnés, cette fois, par leur propre vocabulaire.

C'est pourquoi l'anthropologie ne suit pas la ligne du temps, elle ne progresse pas de manière continue, au sens ou chaque élément de connaissance viendrait s'ajouter au précédent soit pour le dédire, soit pour le préciser. Elle évolue par bonds, saute d'un côté ou de l'autre, se décale en permanence par rapport à elle-même, précisément parce qu'elle n'existe pas. Elle n'est pas une « science » dans le sens où elle produirait un ensemble cohérent, dont les éléments seraient dans un rapport de complémentarité réciproque et de hiérarchie. Elle est, à chaque fois, une élaboration individuelle, une œuvre personnelle, certes inscrite dans une époque, mais comme son « objet » est toujours un sujet, la question de l'objectivité scientifique ne peut être réglée qu'en faisant, là encore, « comme si ».

Si LA science (à travers les détenteurs de l'autorité scientifique) reconnaît à l'expérience sa valeur heuristique, elle ne fait pas entrer dans le champ sémantique du mot « expérience » le vécu individuel dans toutes ses dimensions. Le fait qu'il soit désormais admis que les modifications créées par les conditions de l'expérience doivent être intégrées dans l'analyse ne change rien à l'objectivisme fondamental de la posture. Le sujet de la science ne se légitime culturellement comme tel que par sa capacité à objectiver les phénomènes qu'il étudie. La médecine n'a-t-elle pas découpé le corps de l'homme en autant de « spécialités », après l'avoir séparé de son âme pour mieux pouvoir l'étudier, c'est-à-dire le transformer d'abord en objet, puis en une multitude d'objets dont la liaison s'est perdue ?

La science, non seulement construit ainsi des objets par dissociation et isolation, mais contraint le chercheur à faire abstraction de lui-même, de ses émotions, de son parcours personnel. Or en anthropologie, c'est impossible, la question de l'objectivité et de la subjectivité est posée par l'absurde puisque le savoir se développe dans une interaction entre sujets. Comment objectiver une société et une culture qui n'existent qu'à travers des sujets ? Et comment observer ces sujets quand on est entré dans leur histoire ? Être scientifique, pour un anthropologue, revient, finalement, à s'objectiver lui-même en tant que chercheur.

En vérité, la question posée est celle du pouvoir et non du savoir, car le savoir, en anthropologie, impose au contraire à chacun d'assumer, et surtout d'inclure dans son interrogation, la part de subjectivité sur laquelle son expérience s'est développée. D'admettre et de comprendre aussi que toute subjectivité, qu'elle soit de sentiments ou de pensées, résulte d'une histoire de relations personnelles (et culturelles), et cela tant du côté du chercheur que de ses « objets »-sujets. Dans ces conditions, il ne saurait être question, pour l'anthropologue, d'enfiler une blouse blanche et de procéder à la manière d'un

chimiste – même si les réactions chimiques sont omniprésentes dans la nature comme dans les organismes vivants. Il ne suffit pas de déposer au fond d'une éprouvette deux corps étrangers l'un à l'autre et d'observer ensuite les interactions : il s'agit de se mettre *soi-même* dans l'éprouvette.

N'est-il pas grand temps de réfléchir sur les non-dits de l'anthropologie ? De chercher à retrouver et à publier les journaux de terrain inédits de ceux qui ont disparu, et d'encourager ceux qui n'ont encore rien dit, à dire ? D'oser affirmer, enfin, que notre méthode repose sur une appréhension-compréhension toujours singulière des faits qui n'invalide en rien – bien au contraire – nos résultats. La posture épistémologique, en anthropologie, devrait conduire à mettre en valeur ces parts subjectives de l'acquisition et de la construction des savoirs – et non *du* savoir – sans plus craindre de les soumettre au feu de la critique. Il serait important également que les tenants de la discipline considèrent de manière systématique les enjeux politiques qui sous-tendent leurs relations de « terrain » et les engagements individuels qu'ils mettent en acte à travers l'écriture.

Depuis la première publication de cet essai, plusieurs manifestations scientifiques – colloques, séminaires, rencontres, publications – ont eu lieu qui tendent à montrer que l'ouverture est en train de se produire, que la posture réflexive se déplace enfin de la lisière vers le centre de la discipline. Néanmoins, la méfiance reste de mise envers une épistémologie qui interrogerait la dimension inconsciente à l'œuvre dans la construction du savoir des anthropologues. La peur de sa propre image reste dominante. Nombre d'écrits ou même de programmes de séminaires mettent en garde contre le risque de « tomber dans l'introspection ou dans la mise en scène de soi[68] » ou de confondre l'exercice réflexif avec « une introspection psychologisante et autocentrée du narrateur[69] ». De son côté, l'anthropologue

Jeanne Favret-Saada, qui a publié, il y a plus de trente ans, l'auto-analyse de son expérience de terrain à la suite de sa thèse sur la sorcellerie en Mayenne, continue d'être à la fois une référence incontournable et non imitée, fascinante et effrayante en même temps. Lorsque avec la distance du temps et de sa pratique de psychanalyste, elle revient aujourd'hui sur la question de la sorcellerie et la manière dont elle l'avait étudiée pour mettre en lumière le processus thérapeutique à l'œuvre dans le « désorcèlement », elle dérange plus encore[70]. En conclusion de son dernier livre, elle fait avec un brin d'amertume le constat de son isolement, tant dans le milieu des anthropologues que chez les psychanalystes.

Cependant, si chacun acceptait de s'envisager (comme elle) à la fois comme le terme et la résultante d'un échange entre sujets d'une histoire dont la face obscure est toujours à décrypter, et entre singularités culturelles, la situation épistémologique serait bien différente. Il serait alors possible de multiplier les rapprochements entre les développements théoriques et les expériences vécues qui les ont en partie générés, et d'aboutir enfin à construire une anthropologie de la connaissance. Seraient ainsi dévoilés sans plus d'ambages la valeur heuristique du traumatisme du terrain et le rapport que la sublimation par l'écriture entretient avec ce moment vécu et avec l'ensemble de l'itinéraire qui l'a précédé et dont il participe[71]. Élaborer cette nouvelle approche de la discipline éclairerait sans nul doute l'analogie étroite de l'anthropologie et de la littérature, phénomène régulièrement évoqué mais jamais analysé, qui dépasse de très loin la question du registre de l'écriture.

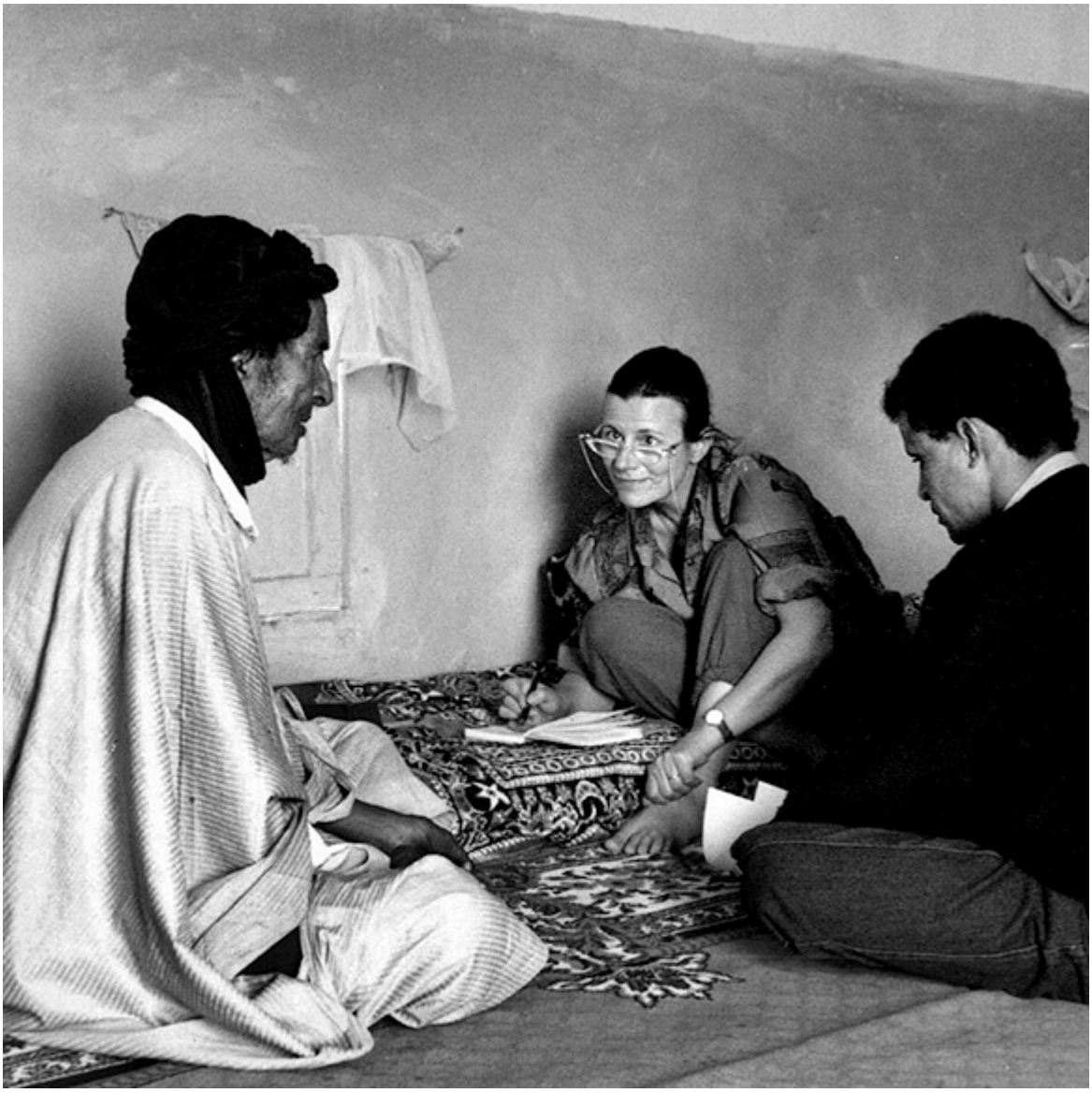
Car à la clé de ce regard enfin réflexif des anthropologues sur eux-mêmes, il y a ce que chacun sait sans jamais rien en dire : la fécondité de notre démarche provient de ce qu'elle est avant tout une aventure et une création.

68 Voir par exemple le programme de séminaire 2010-2011 de l'EHESS « Expériences anthropologiques et exercice de réflexivité » organisé par J.-P. Dozon, dont est tirée cette citation : http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2010/ue/703/

69 Ghasarian, 2002, p. 14.

70 Favret-Saada, 2009.

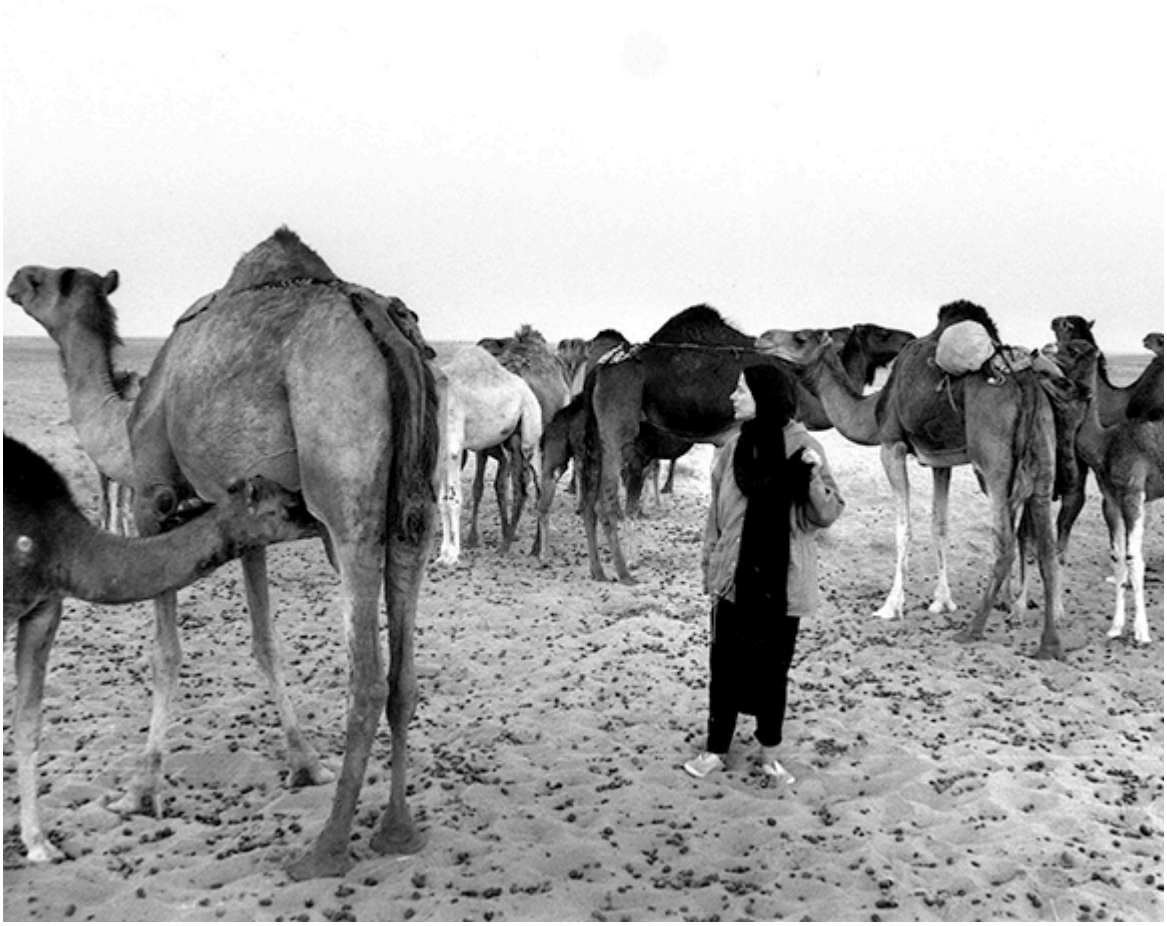
71 Voir Mohia, 2008.



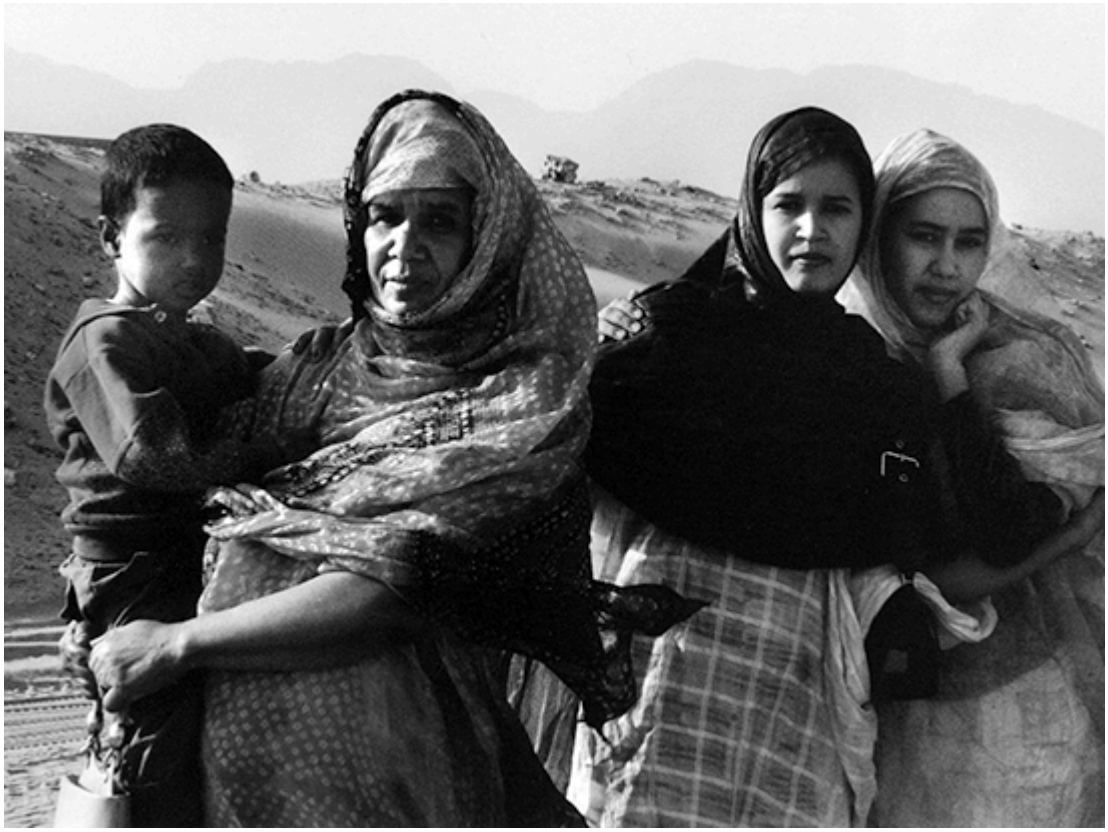
*Taleb ould Belkhair raconte à Sophie Caratini l'histoire du dernier grand razzi de la résistance Rgaybat. Camps de réfugiés de Tindouf, 1994.*

Cent vingt guerriers partirent en mars 1932 de l'extrême nord-est de la Mauritanie pour attaquer les forces françaises stationnées à l'extrême sud-est, à Tiguigil. Tous, ou presque, périrent dans l'aventure ; seules cinq personnes, dont Taleb, qui avait quatorze ans, réussirent à rentrer.

*Séance de coiffure dans l'intimité de la famille Daf, sous la tente de Mohamdou Mbarek. Tiris, 2003.*



*Les chamelles du campement. Tiris, 2003.*



*Mintou mint Daf, « sœur » de S. Caratini, avec ses filles et son petit-fils. Tiris, 2003.*

*Maurice Godelier vient chercher son courrier et ses vivres, convoyés par l'avion ravitaillant la mission luthérienne de la vallée du Wonenara. Papouasie-Nouvelle-Guinée, 1972*

*Marek Jablonko filmant M. Godelier en train de mesurer une barre de sel près de la maison d'Inamwe à Wiaweu, village de la vallée du Wonenara, 14 mars 1969.*

*Pandjaouyé et Yambagwé, deux Baruya des clans Ndélié et Boulimambakia, dans la vallée du Wonenara, 4 avril 1969.*

*Un jeune garçon perché sur la barrière délimitant un jardin du village de Wiaweu, 1969.*

*Sophie Caratini et Maurice Godelier, lors de l'enregistrement de leur* Dialogue*, le 16 mai 2012.*

# DIALOGUE AVEC
# MAURICE GODELIER

MAURICE GODELIER – Qu'est-ce que tu voulais démontrer en écrivant ce livre ?

SOPHIE CARATINI – J'étais – et suis toujours – agacée par l'attitude défensive que la plupart des anthropologues opposent aux critiques régulièrement adressées à notre discipline. Déjà, pendant la colonisation et plus encore au moment de l'indépendance des pays colonisés, on la disait suspecte, les anthropologues étant accusés d'être des collaborateurs. Puis le postmodernisme, sous prétexte de déconstruction, a entrepris son œuvre de démolition, sans que personne n'ose trop réagir. Alors j'ai décidé de prendre le contre-pied de cette posture de repli. J'ai voulu éclairer la part de subjectivité inhérente à l'expérience anthropologique, non pas pour m'en affliger, mais pour montrer que c'est justement elle qui fait toute la richesse de notre discipline. Assumer ce qu'on a du mal à avouer, plutôt que d'esquiver la question, c'était mon idée de départ. Après, l'écriture m'a emmenée là où elle voulait m'emmener. En général, quand je commence à écrire, je sais d'où je pars mais pas où je vais.

MG – Tu soutiens que toute écriture naît d'un traumatisme personnel, d'une sorte de faille vécue ou sentie, mais ton livre est très construit quand même : l'enseignement, le discours, la méthode, etc.

SC – C'est vrai, mais je n'ai rien *pré*-organisé.

MG – Le traumatisme n'est pas une nécessité pour tous, tu généralises peut-être excessivement, là. La question qui nous est posée, à nous anthropologues, est celle de l'altérité, des autres façons d'exister, de penser et d'agir. Peut-on connaître l'altérité ? Oui. Pour moi, c'est très important de partir de ce postulat, car si l'altérité des autres était inaccessible, l'anthropologie serait tout simplement impossible ; comme d'ailleurs l'histoire et la sociologie. Une fois admis que l'altérité des autres est connaissable, il faut voir dans quelles conditions nous travaillons. Notre métier est assez particulier, nous ne sommes

pas dans l'objectivisme scientifique classique. Nous partons du principe que l'altérité de l'autre est toujours relative : ce que les hommes ont inventé pour se fabriquer comme hommes, d'autres hommes peuvent le comprendre sans forcément épouser leurs femmes, reprendre leurs modes de vie à leur compte, pour eux-mêmes. La participation est un leurre, du moins pour une grande part, car participer à quoi, comment, jusqu'où ? Voilà la triple question à laquelle il nous faut répondre.

SC – Quand on lit ton œuvre, on voit bien que tu cherches des clés, le mot « clé » y revient souvent.

MG – Je cherche… je ne dirai pas des clés, mais je comprends ce que tu veux dire. Ce qui m'intéresse, c'est la logique des autres. Ils suivent une logique pour penser et pour agir. Je cherche à découvrir cette logique, qui donne sens ensuite à leurs mariages, à leurs assassinats, à tout ce qu'ils font. Je demande toujours aux gens pourquoi ils font ça. Par exemple, dans les rapports de parenté, je sais qu'il y a une structure. Le plus souvent les gens ne peuvent pas l'exprimer abstraitement, mais ils la vivent.

SC – Qu'est-ce que les Baruya ont compris de tes objectifs, comment ont-ils réagi à ta présence ?

MG – Au début ils m'ont posé des questions : pourquoi es-tu là ? etc. Je leur ai donné une réponse qui n'était peut-être pas intelligente, mais qui m'a servi. J'étais parti avec un sac à dos et une cantine, et dans cette cantine, j'avais quelques livres. Je les ai sortis et je leur ai dit : « Voilà, une partie de la force des Blancs se trouve là, dans les livres. » Ils ne savaient pas lire, mais ils avaient vu la bible du pasteur et le registre de l'officier qui emmenait les gens travailler dans les plantations. Je leur ai dit : « Je vais écrire un livre sur vous, avec vous. » Ils ont compris que j'allais leur donner une force, ou partager une force.

SC – Ils ont cru qu'ils allaient acquérir quelque chose ?

MG – Il y avait dans les parages un village où habitait un autre Blanc, un missionnaire allemand. Les Baruya avaient donc pu se rendre compte qu'avoir son Blanc à soi n'est pas sans avantages. Ils étaient intéressés : tu as des cigarettes, tu as des couvertures, tu as des médicaments, cela peut leur servir. Ils m'ont souvent manipulé, mais je le savais. En plus, j'étais perçu comme un bon Blanc, semble-t-il, je m'intéressais à eux, je faisais des efforts, et surtout je ne leur imposais rien.

Après, quand ils m'ont vu vivre, ils m'ont demandé : « Mais pourquoi tu ne vas jamais voir le pasteur, tu n'es pas comme lui ? » J'ai dit non. « Alors qu'est-ce qu'on fait dans ta famille ? » J'ai répondu : « Dans mon clan, on ne s'occupe que des ancêtres, pas des dieux. » Ça les a satisfaits : j'étais bizarre parce que je n'allais pas voir les dieux, mais je n'étais pas anormal puisqu'il y avait les ancêtres. Ils pouvaient me classer quelque part. Moi, je les classe, et eux aussi, c'est réciproque. Il faut comprendre où ils te placent.

Ils m'ont même testé sur le cannibalisme. J'avais eu la chance de pouvoir m'entretenir avec un cannibale, si l'on peut dire, un vieil aveugle qui avait appris qu'un Blanc habitait là. Il voulait parler avec moi, me toucher. J'en ai profité pour l'interroger. Je croyais, d'après mes lectures, que manger le corps d'un guerrier ennemi, c'était absorber sa force, lui interdire de se transformer en ancêtre. En fait, Etche Angé – c'était son nom – m'apprit que les Baruya mangeaient aussi bien les hommes que les femmes, et même les enfants. Quand il est parti, mes amis m'ont demandé si je pourrais en manger. J'ai répondu : « Il y a une chose que je ne pourrais pas manger comme vous, c'est un bébé, un petit ou une petite. Mais je pourrais peut-être manger un guerrier ennemi, un morceau de guerrier. » Le vieux m'avait dit que la chair des bébés, c'est délicieux…

SC – Pourquoi choisir d'aller en Nouvelle-Guinée ?

MG – Je n'ai pas choisi la Nouvelle-Guinée, je n'y pensais même pas. Je voulais aller en Bolivie, j'avais tout préparé avec mon ami Alfred Métraux[72], je devais partir sur son premier terrain, chez les Indiens. Mais le jour où nous avons terminé de tout mettre au point, un mercredi après-midi, il s'est suicidé juste après mon départ. À son enterrement, au cimetière de Bagneux, je marchais derrière le catafalque à côté de Lévi-Strauss. Et c'est là qu'il m'a dit : « Si je puis me permettre un conseil, en Amérique du Sud on a déjà beaucoup d'anthropologues, dans les Andes comme en Amazonie. Aujourd'hui, le paradis de l'anthropologie, c'est la Nouvelle-Guinée. » Je ne pouvais pas refuser. Je l'ai remercié et me suis mis à lire tout ce j'ai pu trouver sur cette région. Au début, je n'étais pas emballé, car je revenais du Mali où les gens et le pays sont très beaux, or les photos de la Nouvelle-Guinée dont je disposais étaient laides. Je trouvais les gens laids. Mais à la lecture, je me suis excité sur leurs systèmes de parenté, qui avaient l'air très compliqués. Il y a des gens qui s'excitent l'esprit avec n'importe quoi, moi c'était la parenté, j'ai fétichisé les systèmes de parenté, c'est le moyen que j'ai trouvé pour intérioriser le conseil de Lévi-Strauss.

Je n'avais pas fait d'études en ethnologie. J'avais une agrégation de philo, une licence de psycho et une licence de lettres. J'ai été formé par mes lectures et puis, bien sûr, le contact avec un grand homme. On ne choisit pas son époque pour naître, on ne choisit pas vraiment non plus ses professeurs. On reçoit tout ça, et si on est honnête, on essaye de comprendre sans considérer que c'est définitif. Il faut être hyper-pragmatique en matière de théories : ne jamais s'accrocher et savoir abandonner quand ça ne marche pas.

Donc, j'ai dit oui à Lévi-Strauss, mais j'ai demandé de l'argent pour aller là-bas choisir moi-même la population sur laquelle j'allais travailler. Il a accepté. Roy Rappaport, Robert Glasse et d'autres collègues m'ont donné des noms de

tribus de Nouvelle-Guinée qui n'avaient encore jamais été étudiées, et je suis parti[7.3]. Finalement j'ai choisi les Baruya, qui n'étaient pas sur ma liste.

Il est important de rappeler que les choix cruciaux d'une vie d'anthropologue sont le plus souvent le fruit du hasard. Et c'est une bonne chose – même si ça fait très bien d'avoir été en Nouvelle-Guinée –, parce que toute société en vaut une autre.

SC – Tu es parti en famille, ce qui est plutôt inhabituel.

MG – Non, je suis d'abord parti seul. Ma femme et nos deux enfants m'ont rejoint huit mois plus tard. Tu insistes sur le fait que l'anthropologue est seul sur son terrain, mais ce n'est pas toujours le cas. Ma femme est tout de même restée presque un an avec moi en Nouvelle-Guinée, après elle est partie, elle ne supportait plus. Les Baruya entraient chez nous, dans notre chambre, comme dans un moulin, elle voulait que je les en dissuade mais c'était difficile. Il faut dire que j'avais confectionné un lit à deux places, avec du bois. Alors ils venaient voir ce Blanc couché à côté d'une femme. Chez eux, l'homme ne se couche pas à côté de sa femme, c'est impensable. C'était un vrai spectacle pour eux, ça les faisait rigoler.

Quand on est seul, c'est différent, il faut se débrouiller pour résoudre les problèmes matériels, et là aussi on apprend. J'avais une lampe à pétrole qui m'obligeait à pomper pour y voir clair, alors je pompais et je recopiais mes fiches, je dessinais mes schémas de parenté, mes jardins, etc. Les Baruya venaient me voir, ils me regardaient. Je travaillais comme ça jusqu'à minuit, après j'allais dormir et le matin, à sept heures, j'étais debout. Mais le soir, j'avais souvent plein de gens autour de moi, ils restaient à fumer jusqu'à onze heures, par là. Moi, j'avais mes cigarettes, eux fumaient du tabac vert dans des pipes spéciales. Celles des femmes étaient un simple bambou, avec petit foyer, sans aucune décoration, mais celles des hommes étaient très belles parce que, sur tout le corps de la pipe, des vagins étaient dessinés. Ils fumaient des vagins,

en quelque sorte. Et au milieu des vagins, courait un serpent, le même symbole que dans la Bible ! Les femmes n'avaient évidemment pas le droit d'y toucher.

On n'est jamais seul de toute façon, il y a toujours les autres autour. Quand j'essayais d'écrire à ma table, une femme posant ses beaux seins sur mon épaule droite, et une autre sur mon épaule gauche, penchées pour regarder ce que je faisais, c'était parfois gênant, d'autant qu'on ne pouvait pas aller plus loin, ni d'un côté ni de l'autre. Elles me disaient : « Maurice, on voudrait bien… mais si on le faisait, on serait décapitées, et toi aussi. » Évidemment, ça aide à garder son sang-froid. Maintenant c'est fini, les femmes portent des corsages que leur vendent les missionnaires. Mais à mon époque elles ne portaient qu'un pagne.

SC – Tu arrivais à écrire quand même ?

MG – Non, j'écrivais plus tard, parce que là, c'était perturbant. Je me souviens avoir reçu une lettre d'Althusser sur le terrain, il écrivait : « Qu'est-ce que tu dois être seul ! ! » Je lui ai répondu : « Détrompe-toi ! Je suis avec des centaines de Baruya toute la journée, il y en a dix qui sont là dans ma chambre, quand je me couche, ils sont là, quand je vais aux toilettes, ils sont là… Je t'assure que je suis vraiment très entouré ! » Il avait dans la tête qu'être seul Blanc là-bas, c'était forcément être seul. Une idée de philosophe… Eh non, je n'étais pas seul, pas du tout !

Plus tard, j'ai amené deux étudiants avec moi sur le terrain. C'est rare qu'un anthropologue agisse ainsi, partage ses informations et ses contacts ; en général, c'est la rivalité qui prime entre les chercheurs. Donc parfois on était deux, on a même été trois. Sur le plan scientifique, c'est une bonne chose d'être à plusieurs, parce qu'on peut se distribuer les tâches, faire du travail collectif. Mais il ne faut pas être trop nombreux non plus, cela n'aurait aucun sens d'être dix-huit anthropologues dans un village de trois cents personnes. Sur le plan personnel, c'est aussi très sympa. À plusieurs, on ne vit pas de la

même façon : le soir, on se retrouve pour faire la cuisine, on fume, on discute. Il arrive même qu'on découvre des choses ensemble, comme le jour où nous avions fait venir un gigot congelé de chez les missionnaires. On s'en régalait à l'avance. On l'a fait cuire à la manière française, donc saignant à cœur, et on était là, à se pourlécher. Mais quand les Baruya ont vu ça ! Manger de la viande saignante, c'était répugnant pour eux, ils étaient choqués. J'avais beau leur dire : « C'est comme ça qu'on la mange chez nous », ils secouaient la tête et répétaient : « Non, ça ne va pas, Maurice ! On ne peut pas faire ça ! » Ils prenaient les morceaux qu'on leur offrait pour goûter, et s'en allaient les recuire jusqu'à en faire de la vraie semelle. Après, ils ont pris l'os qu'on avait délaissé, et sont allés le sucer, le broyer, le croquer avec délice. L'os est un vrai régal pour eux. Ce jour-là, ils nous ont donné une bonne leçon sur la manière dont les humains doivent manger.

Pour progresser, il faut pouvoir se décentrer[74]. En ce sens, l'anthropologie est aussi un travail sur soi, ce n'est pas seulement voyager et chercher à connaître les autres. Suspendre son jugement, tenir à distance ses présupposés, ses émotions ou même ses répugnances. C'est un métier qui a une dimension éthique, qui implique l'humilité et la responsabilité. Contrairement aux historiens – qui sont certes responsables de ce qu'ils écrivent devant l'Histoire –, les anthropologues ont affaire à des gens vivants. Nos « objets d'étude » sont autour de nous, certains d'entre eux sont nos amis, d'autres se méfient de nous. Et c'est vrai que certains jours, on en a marre, on voulait travailler avec Untel, c'était prévu, et il ne vient pas. Voire, il nous fait lanterner exprès. Tu racontes cela très bien… Dans ces moments-là, on se sent quand même mal, on se sent dépendant. Nos interlocuteurs sont nos maîtres en réalité, nous ne sommes que des enfants ou des élèves par rapport à eux. S'ils veulent bien parler, s'ils veulent bien nous expliquer… Sans compter qu'il faut quand même

être un peu intelligent et comprendre qu'ils peuvent nous embrouiller, ou même taire l'essentiel.

SC – Au moins, tu ne t'es pas retrouvé comme moi dans un imbroglio politique ! Mais ta relation avec les Baruya n'était quand même pas neutre, puisqu'ils étaient colonisés.

MG – Quand je suis arrivé en 1967, ils venaient de l'être, en 1975 ils ne l'étaient plus. Il y a toujours des enjeux politiques qui sous-tendent les relations de terrain, ce que tu écris à ce sujet est tout à fait juste. C'est pourquoi il faut une déontologie. On ne peut pas prendre la tête des Sahraouis ou des Baruya dans leurs luttes. Un anthropologue ne saurait jouer les Che Guevara. Mais on peut comprendre ce qui se joue, on peut faire connaître leur situation dans notre culture, et peut-être aussi les éclairer sur ce qu'on a compris de la leur.

SC – Quand j'ai écrit la première version de ma thèse, je suis repartie en Mauritanie pour la faire lire aux Rgaybat francophones, et expliquer aux arabophones ce que j'avais compris. Je voulais avoir leur avis sur l'analyse que j'avais faite de leur système social. C'est surtout en brousse que j'ai eu des réponses. Ils étaient d'accord, et ils m'ont donné beaucoup d'informations complémentaires qui m'ont permis ensuite d'étayer ma démonstration.

MG – Moi j'exposais mes interprétations au fur et à mesure à mes informateurs, il m'est arrivé d'ouvrir des séminaires de haut niveau avec des amis, des types de la brousse. Ils arrivaient pieds nus, ils avaient été chasser ou défricher des jardins dans la forêt, et on passait trois heures à discuter parenté. « Avec qui tu te maries ? Pourquoi ce clan ? » Quand ils hésitaient, ils appelaient quelqu'un de plus savant ou qui savait mieux expliquer. J'arrivais à sept heures du soir, eux avaient travaillé toute la journée, ils étaient crevés, mais malgré leur fatigue, ils passaient deux ou trois heures avec moi et s'en allaient même quérir un voisin ou un parent quand je n'arrivais pas à

comprendre ce qu'ils me disaient. Ils faisaient des efforts incroyables pour m'expliquer.

SC – La méthode d'enquête devrait toujours inclure cette phase de retour aux sources du discours que nous construisons sur les autres, ils sont quand même les mieux placés pour en juger. À vrai dire, même ceux qui soupçonnent le moins la logique profonde de leurs propres systèmes sont capables de la reconnaître, et de nous aider à rectifier nos analyses.

MG – Personnellement, je considère qu'on doit être jugé sur nos résultats, bien sûr, mais aussi en fonction des méthodes qu'on a employées pour les obtenir. On doit donc exposer les deux facettes de notre travail, et faire en sorte que nos belles analyses finales ne masquent pas nos impasses intermédiaires, les tâtonnements qui nous ont permis d'y aboutir. Tu relèves ce « non-dit » de la méthode, mais tu aurais dû peut-être aller plus loin, en particulier sur l'observation participante.

Je pense qu'on doit faire la distinction entre l'observation spontanée et l'observation systématique. L'expérience m'a appris qu'il y a trois types, ou trois moments dans l'observation spontanée, car les événements qu'on est amené à observer de cette manière sont inégalement récurrents.

Le premier, c'est la quotidienneté. Tu vis avec les gens, tu es avec eux tous les jours, tu apprends à les connaître, à comprendre leurs relations de parenté ou autres, et tous les jours ils font des choses récurrentes : ils vont travailler dans les champs, ils mangent, ils dorment, etc. C'est ce que j'appelle les événements récurrents, qu'on observe nécessairement puisqu'il suffit d'être là.

Ensuite, il y a les événements non récurrents mais prévisibles : la mort de quelqu'un, une maladie, une naissance, etc. Certains sont quand même un peu moins prévisibles, comme un assassinat, un type qui tue sa femme ou son voisin. Ce n'est pas original, ça arrive dans toute société, mais il n'est pas si

fréquent qu'on puisse observer ce genre d'événement, et encore moins qu'on vous laisse venir sur le lieu du crime.

Le troisième type d'observation correspond aux choses qui s'offrent à nous cycliquement, comme les initiations qui ont lieu tous les trois ans chez les Baruya. Elles ne mobilisent pas seulement les gens d'un village, mais tout le monde. Bref, ce que j'entends par observation spontanée, c'est l'observation de ce que la vie nous présente, ce dans quoi elle nous plonge. C'est le premier moment. Là, on n'a pas besoin d'être intelligent, mais si on est bon observateur, c'est mieux.

L'observation systématique, c'est tout autre chose, c'est une initiative qu'on prend. Aller de maison en maison, demander à chacun le nom de son père, du père de son père, etc. pendant des heures ; et ensuite partir s'asseoir chez la voisine et recommencer. Ou bien mesurer les champs, l'un après l'autre, comme je l'ai fait pendant un an. Tu ne peux faire ce travail que si les gens l'acceptent, car ce faisant, tu perturbes leur vie. C'est ça, pour moi, l'observation systématique, c'est cette partie de l'anthropologie que nous construisons en dérangeant la vie des gens. Il arrive parfois que certains viennent gracieusement nous renseigner, nous dire ce que nous voulons savoir, mais, comme tu le montres bien, on doit généralement avoir appris à négocier pour pouvoir obtenir les informations au moment des enquêtes systématiques.

L'avantage de cette méthode est que, quand tu as fait cela, quand tu es au bout d'un grand chantier de parenté ou d'autre chose, et que tu croises toutes tes données, tu vois alors apparaître des relations ou une logique sous-jacente que tu ne pouvais pas comprendre, ni même discerner, en examinant des informations partielles.

SC – On ne croise pas les données dans n'importe quel sens, on fait des choix. Dans tes écrits, tu distingues le moi cognitif du moi social et du moi intime, or la combinaison de ces trois niveaux, ou composantes, oriente en

permanence nos perceptions comme nos interprétations : toi homme, moi femme, ton histoire, mon histoire. Ce qui t'a finalement sauté aux yeux, et sur lequel tu as ensuite construit un certain nombre de choses que tu as recoupées dans tous les sens pour que ce ne soit pas contestable, c'est les grands hommes, la domination masculine. Est-ce que moi, avec mon *background* personnel, j'y aurais attaché tant d'importance ? Je me pose la question parce que dans la société que j'ai étudiée, certes, la domination masculine semble moins violente que chez les Baruya, mais elle est loin d'être négligeable : ces petites filles gavées de force et données en mariage à douze ans, c'est quand même terrible. Pourtant, ce qui m'a sauté aux yeux et dont au bout du compte j'ai fait le centre de mon propos, c'est plutôt le poids des générations, celui des parents sur les enfants ou des plus âgés sur les plus jeunes à l'intérieur d'une même génération. Il m'a semblé que ce poids était tout aussi lourd pour les garçons que pour les filles. C'est peut-être aussi ce qui m'aurait le plus frappée chez les Baruya, car ce que tu racontes des traitements que les plus grands font subir aux plus petits chez les garçons, c'est une forme de domination absolue.

En Mauritanie, j'ai entrevu très tôt l'importance de l'inégalité des classes d'âge dans la structure du pouvoir, mais je ne l'ai pas prise comme fil conducteur dans mes enquêtes systématiques, du moins pas au début. Ce n'est que dans un deuxième temps, quand j'ai croisé mes données à partir de cette question, que les choses sont apparues. Et là j'ai refait des enquêtes systématiques, cette fois centrées sur cette question. Comme la guerre du Sahara m'a obligée à espacer mes séjours sur le terrain, j'ai eu le temps de cogiter tout ça.

À partir d'un certain moment, on a un déclic, l'intuition que c'est « ça » qu'il faut croiser. Mais cette intuition vient de quelque chose qui peut être difficile à expliquer. Pourquoi s'est-on focalisé là-dessus ? On ne sait pas soi-même exactement. Ça ne veut pas dire que ce soit une fiction, ni une hypothèse gratuite, c'est bien une réalité du terrain, mais l'importance particulière qu'on

lui donne vient aussi de la manière dont on l'a découverte, vécue, et de ce qu'elle a réveillé, ou mis en résonance en nous.

MG – Oui, c'est une intuition, c'est comme les mathématiciens, à un moment, toc ! L'idée jaillit, quelque chose se cristallise. Mais en anthropologie, pour que ça arrive, il faut être vraiment imbibé par la culture de l'Autre, et ça, ça demande du temps. Se contenter de faire trois mois de terrain, ce n'est pas sérieux, ce n'est même pas du bon journalisme.

SC – Il y a aussi la question de ce qu'on nous a mis dans la tête à l'université. Il est important de comprendre comment les intuitions nées de notre confrontation personnelle avec les réalités du terrain peuvent nous conduire à rompre ensuite avec les catégories reçues.

MG – S'il y a une forme quelconque de progrès en anthropologie, il passe nécessairement par là. De mon côté, je dois aux Baruya d'avoir rendu complètement obsolètes deux idées qui traînent dans tous les manuels et dans la tête des anthropologues. En premier lieu, l'idée que la parenté serait au fondement des sociétés « froides » ou sans classes. J'ai enseigné ça, j'avais bu ça dans les livres et dans les enseignements de Lévi-Strauss. C'est faux. La parenté est incapable, à elle seule, de faire une société. Elle divise autant qu'elle unit. Nos prédécesseurs nous ont trompés sur ce point. Et ils se sont trompés eux-mêmes, faute de voir qu'il y avait dans les rapports tribaux des dimensions globales, politico-religieuses, qui dépassaient la parenté.

En second lieu, l'économie, elle non plus, n'est pas au fondement des sociétés « chaudes » – sauf lorsqu'elles admettent des classes ou des castes d'un certain type (les guerriers, les prêtres) qui ne produisent rien, tandis que les autres travaillent pour eux. Car, dans ce genre de configuration en chaîne, comme Marx l'avait bien vu, quand l'économie s'effondre, toute la structure sociale s'effondre avec elle.

Sur le terrain, on apprend énormément, l'exercice de l'anthropologie provoque une mutation formidable, profonde, de l'être intérieur. Et quand on veut faire son boulot sérieusement, c'est dur. Le moi cognitif qu'il faut construire est un moi d'ouverture, qui est aussi éthique, et requiert une conscience politique. C'est un moi d'analyse, de construction du sens, et même de re-construction du sens, parce que ce qu'on apprend à l'université, les outils qu'on y acquiert, restent abstraits, voire purement idéologiques. On croit qu'on va pouvoir faire des analyses avec ça, mais c'est le contraire. On va devoir mettre un grand coup de pied là-dedans, parce que quand ça ne marche pas, il faut laisser tomber. Certes, il faut être bon en théorie, il faut lire les autres, connaître ce qu'ils ont produit comme éclaircissements, mais il ne faut pas s'obséder là-dessus. D'ailleurs je pense que si l'anthropologie progresse d'autant plus vite aujourd'hui, et est beaucoup plus forte, c'est précisément parce qu'on a passé l'âge des grands combats idéologiques. Et enfin, on a intégré le corps, toutes les questions du corps qui n'étaient pas posées.

C'est le terrain qui m'a contraint à les poser. Un jour, ou plutôt une nuit, les femmes m'ont invité à les suivre dans les initiations féminines. Pour un anthropologue mâle, pouvoir passer ainsi du côté des femmes, c'était une opportunité rare et un grand honneur, je les en ai remerciées. Deux vieilles sont venues me chercher chez moi à minuit en disant : « Maurice, viens, on t'emmène. » Quel cadeau royal ! C'était l'initiation d'une amie de ma fille, une petite que je connaissais bien. Ma fille était restée sur le terrain pendant quelques mois, et elle avait eu là ses premières règles. Les femmes n'avaient pas été jusqu'à lui percer le nez, mais elles l'avaient habillée comme les initiées, lui avaient mis le bandeau frontal de portage des femmes, et tout ce qu'il fallait. Deux ans plus tard, son amie, à son tour, a eu ses premières règles. C'était une belle jeune fille de quinze ou seize ans, la leader du groupe des jeunes initiées. C'est à cette occasion que les vieilles m'ont invité à participer à la cérémonie :

je les avais tellement interrogées là-dessus qu'elles savaient bien que ça me ferait plaisir. À ce moment-là, j'avais avec moi un couple de cinéastes, les Jablonko[7.5]. Ils ont voulu venir aussi, bien sûr, mais les vieilles ont refusé, elles n'acceptaient que moi comme homme. Elles ont dit à Allison : « Marek, ton mari, tu le laisses, et toi tu viens avec Maurice. » On est partis, et Allison a filmé pendant que je prenais des notes. J'ai eu beaucoup de chance de pouvoir passer ainsi de l'autre côté de la barrière des sexes. Mais en même temps, j'ai pris un gros risque et bien failli tout perdre ce soir-là, parce que j'avais franchi certaines limites. Le lendemain, en effet, deux jeunes hommes sont venus me dire : « Tu as été avec les femmes dans leurs initiations, alors les aînés nous envoient te dire que tu ne peux plus rester ici, tu dois partir, c'est fini. » Dans une société machiste distinguant les initiations masculines et féminines, ça ne pouvait pas être accepté. J'avais été trop loin. Mon métier m'imposait d'écouter les femmes comme les hommes, et il m'avait conduit à l'exclusion. J'étais désespéré mais résigné : c'était le prix à payer. Heureusement, les Baruya ont inventé un moyen puisé dans leur culture pour que je puisse rester : ils m'ont « purifié » comme on purifie une femme qui relève de couches. Ils m'ont demandé de me mettre complètement nu et m'ont enfumé tout le corps, en utilisant comme torches des oiseaux particuliers qu'ils avaient chassés, puis enflammés dans le feu, en insistant bien sur les aisselles et le sexe. Il fallait qu'ils m'enlèvent toute trace de souillure, c'est-à-dire toute trace de féminin. En somme, j'ai vécu là simultanément une de mes plus grandes joies de terrain et une de mes plus grandes frayeurs de chercheur.

Ce rituel *ad hoc* de réintégration dans la communauté des hommes m'a beaucoup appris, tant sur le rituel que sur le corps. Dans la théorie des structures élémentaires de la parenté, Lévi-Strauss laisse totalement dans l'ombre les enfants et la manière dont les sociétés, selon leurs systèmes de parenté et leurs régimes de pouvoirs, se représentent leur conception. Il ne

pose même pas la question, alors que le cœur des systèmes de parenté, c'est la transmission, donc l'enfant. J'ai pu montrer également que l'échange des femmes par les hommes et pour les hommes n'est pas la règle universelle, qu'il y a d'autres principes d'échange. Et même quand il n'y a pas d'échanges de personnes ou de biens (la dot), il y a échange de sperme. C'est le cas des Na, en Chine, où les frères quittent leurs sœurs le soir pour aller faire l'amour avec les sœurs des autres[76]. Dans cette société, il n'y a pas de mot pour dire « père », ni de mot pour « mari ». Il n'y a pas de mariage, on est à l'extrême des sociétés matrilinéaires. Alors qu'est-ce qui se passe ? Leur idée est qu'il y a une déesse, une entité féminine donc, qui met les fœtus dans le ventre des filles. Et le sperme échangé, à quoi il sert exactement ? C'est assez subtil… Les Na disent : « Est-ce que c'est l'eau de pluie qui fait les carottes ? Non, l'eau de pluie les fait seulement pousser. » Tu vois l'idée : ce n'est pas le sperme qui fait les enfants, ce n'est même pas la femme. C'est une déesse qui place des fœtus dans le ventre des femmes et que des hommes, un jour, vont arroser de leur sperme. Dans leur langue, c'est d'ailleurs le même mot qui sert à dire eau et sperme. Équivalence totale. J'ai trouvé la même chose dans d'autres sociétés, c'est pourquoi je pense que c'est très important de garder ça à l'esprit. Le principe de l'échange des femmes est peut-être majoritaire, mais il n'est pas universel. Ce qui est universel, c'est l'échange, mais l'échange ne suffit pas à expliquer les rapports de parenté.

SC – C'est le terrain qui amène les remises en cause fondamentales. Tout dépend du rapport que tu entretiens avec les gens, et comment tu vis ta situation, mais parfois tu n'as pas le choix, le terrain décide pour toi, il te bouscule, te pousse littéralement à penser autrement.

MG – Bien sûr. Moi j'ai abouti à la conclusion générale que *la clé* sociale chez les Baruya, c'étaient les rapports hommes-femmes, la domination masculine. C'est pour ça que lorsque je suis rentré, je n'ai pas écrit de monographie

classique, avec les chapitres habituels sur l'économie, la parenté, etc[7-7]. J'étais parti avec des convictions marxistes, les rêves d'un jeune homme engagé, persuadé que la révolution, en faisant disparaître les classes, allait libérer les femmes. Et je suis revenu avec l'idée, très claire dans ma tête, que la domination masculine avait commencé bien avant le capitalisme et l'antiquité, que c'était là un phénomène social profond, fondamental. J'avais déjà rompu avec le parti communiste en 1968, alors que j'étais encore chez les Baruya ; en revenant en France, j'ai donc adhéré à un groupe féministe de la CGT qui s'appelait « Suzanne ». Mais les camarades de l'époque n'étaient pas prêts à suivre les mouvements féministes : quatre mois après, on a été expulsés de la CGT. Par la suite, j'ai toujours été proche des mouvements féministes, mais pas de n'importe lesquels, les bourgeoises et les femmes de la classe moyenne ne m'intéressaient pas, je préférais le MLF car on y rencontrait toutes sortes de femmes, de toutes les conditions.

Personnellement, mon expérience de terrain m'a transformé énormément, et pas seulement au niveau des idées, j'ai été atteint dans mon être. Je suis certainement encore un peu machiste sur les bords, mais j'ai beaucoup changé. Les Baruya m'ont ébranlé en profondeur. Avec eux, je suis devenu un autre.

SC – C'est ce que j'appelle le traumatisme du terrain. Pour moi, un traumatisme n'est pas forcément une catastrophe, quelque chose qui te laisse invalide à vie. Je pense par exemple que lorsqu'on élève un enfant, chez nous, dans notre propre société, on lui fait vivre un tas de petits traumatismes qui le façonnent pour en faire un être social.

MG – Je suis d'accord, ce n'est pas toujours négatif.

SC – Ça peut être au contraire quelque chose de très positif, qui construit et ouvre. Sur mon terrain, j'ai été frappée par la hiérarchie omniprésente entre les classes d'âge. Chez les Baruya, tu l'observes aussi, tu la décris, mais tu n'en fais pas le point focal de ta démonstration, *the key*, comme tu dis. Quand j'ai

compris que c'était central, j'ai été obligée de rejeter, tout comme toi, le modèle convenu ; en l'occurrence ce qu'on nous avait mis dans la tête sur le mariage arabe. Les anthropologues parlent toujours de l'endogamie de l'alliance arabe, le principe du mariage entre les enfants de deux frères, et ils en tirent toutes sortes de conclusions.

J'ai effectivement retrouvé ce discours sur le terrain, mais j'ai fini par me rendre compte que ce n'était qu'un discours. D'abord ils appellent « fils de mon oncle paternel » tout membre de la tribu, sans distinguer entre les générations et les lignages, ce qui pose un premier problème ; mais surtout, personne ne s'est préoccupé de la hiérarchie interfraternelle des âges. Quand les Occidentaux disent « fraternité », ils sous-entendent « égalité ». Mais eux ne le voient pas comme ça, et surtout ne le vivent pas comme ça. Dans le quotidien, j'ai été très sensible à cet aspect des choses, plus qu'à la domination masculine. J'ai donc abouti à cette évidence que personne n'avait remarquée : si deux frères sont inégaux et qu'ils marient leurs enfants, ça ne peut pas avoir la même signification si c'est le fils de l'aîné qui épouse la fille du cadet ou si c'est l'inverse. En suivant cette hypothèse, j'ai commencé une enquête minutieuse – ce que tu appelles « l'observation systématique » –, en notant à chaque fois le rang de naissance des enfants, pour savoir si les femmes circulaient des lignages cadets vers les lignages aînés, à l'inverse ou de manière indifférente. Et j'y ai ajouté la situation de chacun sur le territoire. Les Rgaybat se sont constitués en tribu autonome, c'est-à-dire en société, quand ils ont acquis par les armes la maîtrise de leur espace pastoral, ce qui leur a permis de se dégager de leurs anciens protecteurs et de constituer leur propre territoire. À partir de là, ils ont développé un mythe de fondation avec une intervention divine, enfin tous les ingrédients habituels, pour légitimer leur souveraineté sur leur espace pastoral. Cette histoire de rang de naissance, des individus vivants, hommes et femmes, comme de leurs ancêtres respectifs, m'a obnubilée pendant des

années. Si bien que j'ai fini par trouver un mythe qui fixe la position des descendants des cadets vis-à-vis des descendants des aînés. Je l'ai trouvé parce que je le cherchais : si tu n'as pas la bonne question en tête, tu peux passer à côté de l'essentiel. Ce mythe décrit l'origine de la rupture entre les deux fils de l'ancêtre éponyme des Rgaybat, qui est aussi la première scission interlignagère. Il raconte que l'aîné était très pieux, sérieux, bien comme il faut, alors que son cadet était un chenapan, et comment l'ancêtre a décrété qu'ils devraient se séparer, que les cadets devraient partir vers le sud et que chaque fois qu'ils se rencontreraient sur un même pâturage, les uns devraient s'installer à l'ouest des autres. Ils le faisaient encore dans les années soixante-dix, maintenant je ne sais pas, beaucoup sont sédentarisés.

À partir de là, j'ai pu expliquer le développement des systèmes de clientélisme, ou d'obligations inégales. Parce que l'oncle maternel, qui est lui aussi le fils du frère cadet, va devenir l'obligé de son neveu utérin, héritier du lignage aîné. C'est-à-dire que le lignage maternel – et cadet – se retrouve dans un rapport de client ou d'obligé vis-à-vis de ses beaux-frères aînés. C'est une logique. Il peut arriver qu'un cadet supplante son frère aîné, qu'il prenne sa place et joue son rôle dans la famille, tu observes alors que la circulation des femmes va changer de sens, comme si le don de la femme et la cérémonie du mariage qui l'accompagne scellaient publiquement la reconnaissance d'une forme d'allégeance. Une allégeance qui tend à aller des cadets vers les aînés. En somme, on va « voter » pour ceux qui ont épousé nos filles ou nos sœurs.

Regarde ce qui se passe au niveau des dynasties arabes ou des dictatures du Moyen-Orient. Si tu tiens compte du sens de circulation des femmes dans les stratégies d'alliance, tu peux comprendre certaines choses. Depuis une dizaine d'années, on ose enfin admettre que le tribalisme n'a pas complètement disparu du monde arabe, loin s'en faut, et qu'il a simplement été occulté, en particulier par les Arabes progressistes. On s'est intéressé de plus près aux

stratégies d'alliance de personnalités comme Saddam Hussein, Ben Ali ou d'autres. On a évidemment noté la place des beaux-frères, dont témoigne par exemple le rôle des Trabelsi en Tunisie, mais sans prendre en compte cet aspect fondamental. Pourtant ça crève les yeux. Il suffit de faire attention : ils prennent des femmes d'un côté, mais n'en donnent surtout pas ! Parce que, quand tu donnes une sœur, surtout à un relativement proche, tu lui reconnais la primeur dans les bénéfices de l'alliance, et cela crée pour toi une obligation de soutien. Dans le cas où ta famille aurait auparavant reçu une femme de cette famille, tu signifies au contraire l'équivalence. C'est une stratégie d'alliance différente, mais la logique est la même : je te fais allégeance, tu me fais allégeance ; nous sommes vos oncles maternels et vous êtes nos oncles maternels, comme ça on est tranquilles, du moins pendant un moment.

MG – Tu veux dire que les maternels deviennent presque des clients ?

SC – Absolument, il y a une circulation de femmes d'une famille à l'autre ou d'un lignage à l'autre à l'intérieur de la tribu. Toi-même, quand tu prends l'exemple de l'alliance arabe, dans tes travaux comparatifs, tu expliques qu'on épouse d'abord sa cousine proche puis des cousines de plus en plus éloignées et qu'on se fait un système d'alliances comme ça[78]. C'est possible, mais si tu ne tiens pas compte du sens de la circulation des femmes majoritairement des cadets vers les aînés, ton modèle n'explique rien, tu rates quelque chose.

MG – Mais ça, c'est un point qui n'a été soulevé ni par B** ni par C** !

SC – Non. Ils n'ont jamais pris mes travaux au sérieux, même si Lévi-Strauss m'a demandé un jour « d'alerter les chercheurs » sur ce qu'il appelait ma « trouvaille ». Ils se piquent pourtant de multiplier les fiches et les données de parenté, surtout B** qui travaille, comme moi, sur la Mauritanie. Mais lui non plus n'a jamais pris la peine de prévoir dans ses enquêtes de relever systématiquement le rang de naissance de la personne dans la fratrie. Hommes et femmes, car ça joue pour les deux sexes : la fille aînée a plus de « valeur »

que ses cadettes, par principe, d'ailleurs c'est elle qu'on gave en priorité quand on n'a pas les moyens de gaver toutes ses filles[79].

MG – Tu veux dire qu'aucun chercheur n'a creusé cette question après la publication de tes travaux ?

SC – Exactement. L'anthropologie du monde arabe ne tient pas compte de la non-équivalence des donneurs et des preneurs de femme à l'intérieur des lignages. Et pourtant toute ma thèse, que j'ai publiée il y a trente ans maintenant, repose là-dessus, sur *l'inégalité des frères*.

Si l'on y prêtait attention, on pourrait pourtant mieux comprendre les stratégies « tribales » actuelles, c'est-à-dire les formes nouvelles et les usages contemporains de la tribu.

MG – Mais comment réagissent tes autres collègues qui travaillent en Mauritanie, ou sur des terrains connexes ?

SC – Mes « collègues », comme tu dis, m'ont craché dessus toute ma vie. Je ne devrais pas le dire bien sûr, mais si cette causerie entre nous n'arrive pas à s'affranchir de certaines lois du silence, à quoi bon s'attaquer aux non-dits de notre métier ?

MG – Tu y as de bons amis à ce que je vois…

SC – Je ne sais pas, ils ont trouvé des rivalités là où je n'en voyais pas.

MG – Il est vrai que l'anthropologie est parfaite pour se faire des ennemis. Je suis bien placé pour le savoir. Je soigne les miens… Je continue à les énerver à un point ! Dans ton cas, la raison en est claire, tu avais trouvé un principe auquel obéissent les Maures quand ils font des alliances, et ce principe, tes collègues ne l'avaient pas trouvé, alors qu'il explique beaucoup de choses. C'était donc impardonnable, et cela d'autant plus que cette découverte avait suscité l'intérêt de Lévi-Strauss.

SC – Comme B** est en position de pouvoir, il a drainé tous les jeunes, ce que je peux comprendre d'ailleurs : un anthropologue débutant ne peut pas

prendre le risque de choisir un directeur de recherche en situation de faiblesse. Il a systématiquement censuré mes travaux, tu n'en trouveras pas un seul cité dans ses écrits, il a même dissuadé ses étudiants et ses collègues de s'y intéresser. Je suis entrée au CNRS contre son avis, il m'a grillée partout. Sans l'appui de ses ennemis, et sans Lévi-Strauss, je serais restée sur le carreau. Dans le temps, on brûlait les marginaux, ceux qui dérangeaient les règles du jeu social, maintenant on les « grille ». C'est une pratique féodale, inscrite dans le mode de fonctionnement des institutions, on n'y peut rien, ou pas grand-chose. C'est pour ça que j'ai insisté ici sur l'importance du champ du pouvoir dans l'évolution de l'anthropologie. Ce n'est pas une vue de l'esprit, c'est du vécu, et cela se retrouve dans toutes les disciplines scientifiques. Heureusement, en Mauritanie, mes travaux sont lus, et appréciés, ça réconforte.

MG – Tu peux aussi mieux éclairer le rôle du lait, avec ça, parce que c'est maternel.

SC – Évidemment. Mariem, la femme dont j'ai publié dernièrement le récit, parle à un moment d'une personne qui a tété enfant le sein de la femme de son père, qui n'était pas sa mère[80]. Quand elle a voulu m'expliquer ça, elle m'a dit : « C'est comme un frère de lait puisqu'il a bu le sperme de mon père. » Ça m'a impressionnée, d'autant que je retrouvais dans cette formule la logique de tes Baruya, et leur manière de spolier les femmes de leur pouvoir nourricier en transformant le sperme en lait.

Dans les représentations maures, le corps de la femme n'est qu'un réceptacle, c'est une idée répandue dans le monde arabe, on la trouve aussi dans la Grèce ancienne. Cette place des maternels est très importante, elle est anticipée par les stratégies d'alliance. Avant, les femmes maures ne choisissaient pas leur époux, mais chez les Sahraouis, la révolution a supprimé l'esclavage et en principe l'inégalité des sexes, donc les femmes ont leur mot à dire maintenant.

C'est pourquoi, un jour où ils avaient insisté pour que je fasse une communication anthropologique, dans un débat public organisé en France sur « le rôle des femmes dans la révolution sahraouie », j'ai fait un peu de provocation. J'ai expliqué que si les Sahraouies voulaient vraiment être révolutionnaires, il fallait qu'elles multiplient les mésalliances inter et intratribales, et qu'elles épousent systématiquement des hommes dont les lignages étaient dans une relation d'infériorité par rapport aux leurs, y compris les ex-esclaves, qu'elles inversent le sens traditionnel de la circulation des femmes en même temps que sa signification. Je leur ai dit : « Si vous avez un rôle à jouer dans la révolution des citoyens, il est là : vous pouvez stopper la reproduction des inégalités en faisant en sorte que chacun devienne l'oncle maternel de tous les autres [81]. »

MG – Tu te rends compte du dilemme dans lequel tu les plongeais ? Car si j'ai bien compris, les maternels, les donneurs, deviennent inférieurs aux preneurs de femmes, c'est bien ça ?

SC – Inférieur, le mot est fort, c'est plus ou moins sensible selon que les lignages concernés sont importants ou non, mais oui, ce sont des alliés, des obligés, le rapport hiérarchique est subtil. À l'extérieur aussi : avant la révolution, les tribus n'étaient pas égales, il y avait des différences, les uns pouvaient être dépendants des autres, c'est pour ça qu'ils ont interdit aux vieux de raconter l'histoire des tribus aux enfants, ils voulaient repartir à zéro, faire une démocratie qui nie tout ça. Devenir un peuple. Quand ils partaient expliquer aux gens de la brousse ce qu'il fallait faire pour devenir « un peuple », ils leur disaient : « On va faire de toutes les tribus une seule tribu. » Je les ai souvent entendus dire ça, sous la tente.

MG – C'est intelligent leur modèle : fabriquer une nation en la concevant comme une grande tribu. En somme, ils transposaient leur expérience en l'élargissant. Et surtout en lui donnant un sens complètement abstrait, parce

que faire une seule tribu à partir d'une multitude de différences tribales, il faut le faire ! De mon côté, j'ai évité de provoquer les Baruya ; la seule fois où je l'ai fait, c'est quand ils m'ont raconté leur histoire de sperme qui se transforme en lait maternel. Alors là je leur ai dit : « Non, franchement, vous exagérez. Chez nous, le lait maternel n'a rien à voir avec le sperme, c'est un don des femmes aux enfants. »

Un jour, on a même discuté entre hommes sur les règles des femmes. Il y avait là un type d'une autre tribu, un charpentier qui travaillait pour la mission luthérienne. Il nous disait que, lui, il pouvait faire l'amour avec sa femme pendant ses règles. Pour les Baruya, c'était complètement scandaleux. On était quatre. Un Français, moi, deux Baruya, et le charpentier qui était membre d'une tribu inconnue des Baruya, les Guimi. Ils m'ont posé la question, j'ai répondu que chez nous, on pouvait le faire, mais que c'était plutôt récent, moderne, et qu'avant, c'était interdit. Les Baruya criaient : « Vous êtes fous, vous allez mourir ! Chez nous, c'est totalement interdit ! Le sang menstruel tue la force des hommes ! » Et le Guimi qui en rajoutait : « Mais non, c'est même un bon moment pour faire l'amour ! » C'était du comparatisme érotique « sauvage », et instructif !

Mais là où j'ai été le plus heureux, c'est quand un Baruya a bien voulu me faire comprendre le sens profond de l'homosexualité dans les rites d'initiation des garçons. Il m'a dit simplement ceci : « Maurice, si on n'initiait pas les garçons, les pouvoirs que nos ancêtres ont dérobés aux femmes repartiraient dans leur corps. » C'était clair et génial. Cela voulait dire que même s'ils avaient volé leur pouvoir aux femmes dans l'imaginaire (en les expropriant de leur rôle reproductif ou nourricier), même s'ils les dominaient dans le réel, elles restaient potentiellement dangereuses, car plus créatrices. Au fond de la domination, comme au fond des initiations, il y avait donc la peur des hommes devant la *supériorité* des femmes. Une sorte de supériorité quasi ontologique

qu'on retrouve d'ailleurs dans les mythes et qu'il fallait absolument contrecarrer, réduire sans cesse. Bien sûr, je traduis tout cela en termes abstraits, ils ne m'ont pas parlé comme ça. Mais ce fut là quand même un grand moment de mon terrain. Parce que je pensais bien avoir compris en gros comment ils fonctionnaient. Je les voyais battre les garçons, les séparer de leur mère, etc. Et tout cela, toute cette violence, c'était clairement pour les élever au-dessus des femmes. Mais voilà qu'on venait me dire que la véritable séparation, le véritable clivage, ne passait pas là où je le croyais, que c'était surtout les femmes qu'il fallait continuellement séparer *d'elles-mêmes*, sinon, nous, les hommes, on était foutus.

Après coup, je me rends compte que j'ai eu beaucoup de chance de tomber sur un groupe social encore peu transformé par l'arrivée des Blancs et aux structures aussi inattendues. Toi, tu n'as pas cette chance, parce que tu t'es retrouvée dans une situation politique infernale avec les Sahraouis. Mais de toute façon, même dans ton cas, tu as dû affronter *une autre réalité*, et c'est ça qui importe avant tout.

SC – Mon terrain n'a pas été facile, c'est vrai, mais je ne l'ai jamais lâché. Et j'en reste très proche, j'y retourne constamment. C'est plutôt à l'université que ça s'est mal passé. Pour construire ma thèse, j'ai beaucoup travaillé sur l'économie et sur l'histoire, d'ailleurs c'était leur histoire que les Rgaybat voulaient que je raconte, c'est pour ça qu'ils avaient accepté de me recevoir et de m'instruire, du moins ceux qui m'avaient fait confiance. Mais quand je suis arrivée à Nanterre avec mes mille pages, le directeur du laboratoire, D**, m'a demandé de couper ma thèse en deux et d'éliminer toute la partie historique, qui selon lui n'intéressait pas l'ethnologie. J'ai refusé et je suis partie la soutenir ailleurs[82]. Comment aurais-je pu accepter d'amputer ma démonstration de l'analyse du processus dynamique, donc historique, du fait tribal lui-même ?

MG – On ne peut pas séparer l'anthropologie de l'histoire. Ça n'a pas de sens. Si on ne connaît pas la différence entre sunnites et chiites, si l'on ne sait pas ce qui s'est passé lors de la succession du Prophète, ni la suite de ses conséquences, on ne peut rien comprendre aux sociétés de l'Iran ni du Moyen-Orient. C'est pareil pour la sociologie. Une sociologie, mettons de l'Afrique, est désormais impensable sans connaissance historique. L'Afrique d'aujourd'hui, c'est un immense réseau de villes monstrueuses (les quatre cinquièmes de la population vivent dans des villes), où les gens n'ont pas de boulot, où tout est embrouillé. Si l'on ne sait rien de l'histoire des communautés qui vivent imbriquées les unes dans les autres, on ne peut rien faire de sérieux.

Et inversement, l'histoire et la sociologie ne peuvent pas non plus se passer des anthropologues. Regarde, par exemple, les travaux de Bonhomme sur les nouvelles formes de sorcellerie africaine. Un type t'aborde dans un marché, tu ne le connais pas, mais il te fait une telle peur que tu « les as à zéro » et l'accuses d'avoir volé ton sexe. Et voilà que le type se fait aussitôt lyncher par la foule[83] ! Ou le fameux problème des téléphones portables qui tuent. Il y a des gens qui pensent qu'il y a des numéros dangereux, et qu'un coup de fil peut vous tuer[84]. Ce n'est plus vraiment la sorcellerie du village, les histoires entre voisins ou cousins, c'est de la sorcellerie urbaine. Alors qui veut te tuer, là ? Et pourquoi ? Des millions de gens déracinés s'entassent dans les villes, des dizaines d'ethnies qui ne se connaissaient pas se retrouvent mélangées, aux prises avec la drogue, la violence, une misère sans fond… Sans l'anthropologie, on ne peut rien comprendre aux nouvelles formes des luttes tribales, religieuses, voire fétichistes, qui s'entrechoquent dans tout ça. Il n'y a pas que les intérêts pétroliers en jeu.

Et dans les guerres modernes, le cannibalisme qui réapparaît, ça nous horrifie évidemment, mais il y a quelque chose derrière, qu'il faut comprendre. Ce n'est

pas impossible, mais il faut d'abord pouvoir y aller, y séjourner, devenir un interlocuteur légitime, et faire en sorte qu'ils te l'expliquent à leur manière.

C'est très intéressant de voir ce qui se passe actuellement. Quand j'entends des jeunes dire qu'ils veulent faire de l'anthropologie urbaine, je suis admiratif. Moi, je ne pourrais pas, c'est un métier différent, redoutable, je n'aurais pas les compétences pour faire ça ; d'ailleurs je ne saurais même pas comment m'y prendre. Par où commencer ? Faut-il prendre une rue ? Un quartier ? Choisir une communauté parmi les autres ? Mais c'est un champ de recherche urgent et infini.

D'un certain point de vue, je suis donc très optimiste pour l'anthropologie. On a d'abord toute cette complexité nouvelle qu'il faut expliquer, et l'on dispose désormais de méthodes et d'outils meilleurs que ceux de l'époque de Lévi-Strauss et même des époques antérieures. Mais à condition de les employer en les associant avec d'autres sciences sociales.

D'ailleurs, on constate que l'anthropologie est en mouvement au niveau international. En France, on développe enfin l'analyse réflexive, on s'interroge sur soi, ses méthodes, ses concepts et ses résultats. C'est fécond, parce qu'on fait ça sans dissoudre l'anthropologie, on déconstruit pour reconstruire et non pour détruire, comme le fait le postmodernisme américain. Aux États-Unis, rares sont les jeunes anthropologues qui vont sur le terrain. Chez nous c'est le contraire, heureusement. Je connais même beaucoup de jeunes de trente ans, quarante ans, qui font du terrain, et qui n'arrêtent pas. Et puis l'anthropologie se développe maintenant dans de nombreux pays. En Russie ça repart, et surtout ça prend de l'ampleur en Asie. En Chine, au Japon, à Taïwan, en Corée, les anthropologues sont nombreux et travaillent bien, ils ne manquent pas de minorités et ils font du terrain. On n'est plus tout seuls.

72 Alfred Métraux (1902-1963), anthropologue français spécialiste de l'Amérique latine, Haïti et l'île de Pâques.

73 Roy Rappaport (1926-1997) et Robert M. Glasse (1930-1993), anthropologues américains spécialistes de la Nouvelle-Guinée.

74 Voir Godelier, 2007.

75 Allison et Marek Jablonko, auteurs de deux films tournés en 1969 avec la collaboration de Maurice Godelier : *To Find the Baruya Story : An Anthropolo gist at Work with a New Guinea Tribe ; Her Name Came on Arrows : A Kinship Interview with the Baruya of New Guinea.* http://jablonko-baruya.pacific-credo.fr

76 Voir Hua, 1997.

77 Voir Godelier, 1982.

78 Voir Godelier, 2010.

79 En Mauritanie, il était de coutume dans les grandes familles de gaver ses filles à partir de neuf ou dix ans puis de les marier vers douze ans, l'obésité des femmes étant un critère de beauté. Voir Caratini, 2011.

80 Voir Caratini, 2011.

81 Caratini, 1996.

82 Au département de sociologie de Paris VII-Jussieu, sous la direction de Jean Duvignaud, après une tentative de rapprochement ratée auprès des historiens de l'EHESS.

83 Voir Bonhomme, 2009.

84 Voir Bonhomme, 2011.

# Bibliographie


AUGÉ, Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier.

BALANDIER, Georges, 1957, *Afrique ambiguë*, Plon, coll. Terre humaine.

BARLEY, Nigel, 1992, *Un anthropologue en déroute*, Petite Bibliothèque Payot (1983, *The Innocent Anthropologist*, Londres, British Museum Publications Ltd.).

BARTHES, Roland, 1973, *Le plaisir du texte*, Le Seuil.

BASTIDE, Roger, 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot (rééd. 1998, Stock).

BATAILLE, Georges, 1954, *L'expérience intérieure*, Gallimard.

BAUDRILLARD, Jean et GUILLAUME, Marc, 1994, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes & Cie.

BEAUD, Stéphane et WEBER, Florence, 1998, *Guide de l'enquête de terrain,* La Découverte.

BENSA, Alban, 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.

BENSA, A. (dir.), 2010, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel.

BONHOMME, Julien, 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Le Seuil.

BONHOMME, J., 2011, « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, http://traces.revues.org/5158.

BONTE, Pierre (dir. avec E. Conte, C. Hamès et A. W. Ould Cheikh), 1991, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, éd. Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.

BONTE, P. (dir.), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS.

BOURDIEU, Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, éd. Raisons d'agir.

BOURGEOT, André, 1987, « Chercheurs et citoyens : perspectives », *in* Geschiere P. et Schlemmer B. (dir.), *Terrains et perspectives*, Paris, ORSTOM, p. 387-400.

CARATINI, Sophie, 1989, « À propos du mariage "arabe". Discours endogames et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybat du Nord-Ouest saharien », *L'Homme*, 110, p. 39-49.

CARATINI, S., 1989, *Les Rgaybat (1610-1934). Des chameliers à la conquête,* L'Harmattan.

CARATINI, S., 1989, *Les Rgaybat (1610-1934). Territoire et Société*, L'Harmattan.

CARATINI, S., 1993, *Les enfants des nuages,* Le Seuil.

CARATINI, S., 1994, « Dialogues sahariens », *L'internationale de l'imaginaire,* 1, nouvelle série, Paris, éd. Maison des cultures du Monde, p. 107-126.

CARATINI, S., 1995, « Du modèle aux pratiques : ambivalence de la filiation et de l'alliance chez les Rgaybat de l'ouest-saharien », *L'Homme*, 133, p. 33-50**.**

CARATINI, S., 1996, « Le rôle social de la femme au Sahara Occidental », *La Pensée*, 308, p. 115-124.

CARATINI, S., 2000a, « La mission oasis 2000 : choc des cultures, contradiction disciplinaire ou conflit de rationalités ? », *in* Hautecoeur, J.-P. (dir), *Éducation écologique dans la vie quotidienne*, *ALPHA 2000*, Québec, UNESCO, p. 306-324.

CARATINI, S., 2000b, « Le système de parenté sahraoui. L'impact de la révolution », *L'Homme*, 154-155, p. 431-456.

CARATINI, S., 2003, *La république des sables. Anthropologie d'une révolution*, L'Harmattan.

CARATINI, S., 2005, « Le projet "Alizés-Électrique" ou les paradoxes du rapport de développement », in *Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance », Autrepart,* 35*,* IRD, Armand Colin, p. 73-95.

CARATINI, S., 2009 (avec Mohamed Ould Moulaye), « L'Agence Française de Développement et le programme d'électrification rurale en Mauritanie », *in* Caratini, S. (dir.), *La question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest. Du rapport colonial au rapport de développement*, coll. L'Ouest saharien, 9, hors-série, vol. 1, L'Harmattan.

CARATINI, S., 2011, *La fille du chasseur*, éd. Thierry Marchaisse.

CLIFFORD, James et MARCUS, George (eds), 1986, *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

CONDOMINAS, Georges, 1957, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo,* Mercure de France.

COPANS, Jean, 1998, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, coll. 128.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 1996, « L'anthropologie, ou la mort du phénix ? », *Le débat,* 90, p. 114-128.

CRESSWELL, Robert et GODELIER, Maurice (dir.), 1976, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris, Maspero.

DAMASIO, R. Antonio, 1995, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Odile Jacob.

DAMASIO, R. A., 1999, *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Odile Jacob.

DAMASIO, R. A., 2003, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob.

DURAND, Gilbert, 1975, *Science de l'Homme et Tradition. Le « nouvel esprit anthropologique »*, Paris, Éditions du Sirac.

DUVIGNAUD, Jean, 1968, *Chebika*, Gallimard.

DUVIGNAUD, J., 1973, *Le langage perdu, essai sur la différence anthropologique,* PUF.

DUVIGNAUD, J., 1976, *Le ça perché*, Stock.

DUVIGNAUD, J., 1991, *Chebika, suivi de Retour à Chebika. Sociologie d'un village tunisien*, Plon, coll. Terre humaine.

DUVIGNAUD, J., 2001, *Le prix des choses sans prix*, Actes Sud.

ELIAS, Norbert, 1993, *Engagement et distanciation*, Fayard.

ELIAS, N. (avec John L. Scotson), 1997, *Logiques de l'exclusion*, Fayard.

FAVRET-SAADA, Jeanne (avec Josée Contreras), 1981, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard.

FAVRET-SAADA, J., 2009, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier.

FIRTH, Raymond, 1936, *We, the Tikopia*, Londres, Allen and Unwin.

FIRTH, R., 1967, « Themes in Economic Anthropology : A General Comment *», in* Firth R. (dir.), *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, p. 1-28.

FIRTH, R., 1972, « The Sceptical Anthropologist ? Social Anthropology and Marxist Views on Society », *Proccedings of the British Academy*, vol. LVIII, p. 177-214.

FREUD, Sigmund, 2010, *Pour concevoir les aphasies. Une étude critique*, Paris, Epel (1891, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine Kritische Studie*).

GEERTZ, Clifford, 1996, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Métaillé (1988, *Works and Lives : The Anthropologist as Author,* Stanford University Press).

GHASARIAN, Christian (dir.), 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin.

GIBBAL, Jean-Marie, 1982, *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycomore.

GODELIER, Maurice, 1966, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero.

GODELIER, M., 1973, *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.

GODELIER, M. (dir.), 1974, *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, Mouton.

GODELIER, M., 1982, *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée,* Fayard.

GODELIER, M., 1993, « L'Occident, miroir brisé : une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives », *Annales ESC*, n° 5, p. 1183-1207.

GODELIER, M., 1996, *L'énigme du don*, Fayard.

GODELIER, M., 2004, *Métamorphoses de la parenté*, Fayard.

GODELIER, M., 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel.

GODELIER, M., 2010, *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*, CNRS éditions.

GRIAULE, Marcel, 1957, *Méthode de l'Ethnographie*, PUF.

GRODDECK, Georg, 1963, *Le livre du Ça*, Gallimard (1923, *Das Buch vom Es*).

HALBWACHS, Maurice, 1950, *La mémoire collective*, PUF (rééd. Albin Michel, 1997, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité).

HALL, Edward T., 1973, *Le langage silencieux*, Tours, Mame (rééd. Le Seuil, 1984) (1959, *The Silent Language*, New York, Doubleday and Company).

HERZFELD, Michael, 1997, « L'anthropologie, pratique de la théorie », *Revue internationale des sciences sociales*, 153, p. 335-353.

HUA, Cai, 1997, *Une société sans père ni mari. Les* Na *de Chine*, PUF.

JAMIN, Jean, 1997, « Anthropologie fin de siècle », *L'Homme*, 143, t. 37, p. 165-178.

LAPLANTINE, François, 1996, *La description ethnographique*, Nathan.

LA SOUDIÈRE, Martin (de), 1988, « L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère… », *Terrain*, 11, p. 94-105.

LEIRIS, Michel, 1934, *L'Afrique fantôme,* Gallimard (repris dans *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1996).

LESERVOISIER, Olivier (dir.), 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Karthala.

LESERVOISIER, O. et VIDAL, Laurent (dir.), 2007, *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF.

LÉVI-STRAUSS, C., 1952*, Race et histoire*, Paris, UNESCO.

LÉVI-STRAUSS, C., 1955, *Tristes tropiques*, Plon, coll. Terre humaine.

LÉVI-STRAUSS, C., 1973, *Anthropologie structurale 2*, Plon.

LOURAU, René, 1988*, Le journal de recherche. Matériaux d'une théorie de l'implication*, Méridiens Klincksieck.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard (1922, *Argonauts of the Western Pacific : An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul).

MALINOWSKI, B., 1985, *Journal d'ethnographe*, Le Seuil (1967, *A Diary in the Strict Sense of the Word,* New York, Harcourt, Brace & World).

MAUSS, Marcel, 1947, *Manuel d'Ethnographie*, Payot (rééd. Petite Bibliothèque Payot).

MEILLASSOUX, Claude, 1960, « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études afri caines*, 4.

MEILLASSOUX, C., 1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Mouton.

MEILLASSOUX, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MEILLASSOUX, C., 1977, *Terrains et Théories*, Paris, Anthropos.

MEILLASSOUX, C., 2001, *Mythes et limites de l'anthropologie*, Paris, Syllepse.

MOHIA, Nadia, 2008, *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*, La Découverte.

NARBY, Jeremy, 1995, *Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg Éditeur.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.

RABINOW, Paul, 1988, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Hachette (1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California).

REY, Pierre-Philippe, 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville*, Paris, Maspero.

ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE (ed.), 1951, *Notes and Queries on Anthropology,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

SAHLINS, Marshall, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard (1972, *Stone Age Economics,* Chicago, Aldine-Atherton).

SAÏD, Edward, 1980, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident,* Le Seuil (1978, *Orientalism*, Londres, Routledge).

TELLIER, Arnaud, 1998, *Expériences traumatiques et écriture*, Paris, Anthropos.

TERRAY, Emmanuel, 1969, *Le marxisme devant les sociétés « primitives ». Deux études*, Paris, Maspero.

TERRAY, E., 1988*, Tendances de l'anthropologie, Revue internationale des sciences sociales*, 116, Paris, Unesco-Erès.

VERNIER, Bernard, 1991, *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Éditions de l'EHESS.

# Aux mêmes éditions

Sophie Caratini
*La fille du chasseur*

Jean-Marie Schaeffer
*Petite écologie des études littéraires. Pourquoi et comment étudier la littérature ?*

Michel Winock
*L'effet de génération. Une brève histoire des intellectuels français*

Louis de Mailly
*Les aventures des trois princes de Serendip*
suivi de
*Voyage en sérendipité*,
par Dominique Goy-Blanquet, Marie-Anne Paveau, Aude Volpilhac

André Agard
*Un lézard dans le jardin*

Philip Larkin
*Une fille en hiver*
Roman traduit de l'anglais par Dominique Goy-Blanquet et Guy Le Gaufey

*La vie avec un trou dedans*
Poèmes choisis et traduits de l'anglais par Guy Le Gaufey avec la collaboration de Denis Hirson, édition bilingue

Éric Garnier
*L'homoparentalité en France. La bataille des nouvelles familles*

Bertrand Longuespé
*Le temps de rêver est bien court*

Nathalie Heinich
*Maisons perdues*

La version papier de ce livre a été achevée d'imprimer par CPI Firmin-Didot
au Mesnil-sur-l'Estrée.
Dépôt légal : septembre 2012.

La version ePub a été préparée
par l'atelier Lekti
en novembre 2012

Longtemps, les anthropologues ont hésité à évoquer les coulisses de leur métier, par gêne ou crainte de nuire à l'image de leur discipline. En les dévoilant ici, à travers son parcours personnel, le but de l'auteur n'est nullement de desservir l'anthropologie, mais au contraire de mesurer sa fécondité en assumant la réalité de ses failles.

Ce récit-essai des mésaventures d'une anthropologue (où se tressent verve narrative et analyse réflexive) éclaire la part de subjectivité inhérente à toute approche scientifique des sociétés humaines. Il se clôt sur un entretien entre Maurice Godelier et Sophie Caratini, qui confrontent leurs expériences de l'Autre et les traces profondes qu'elles ont laissées dans leur pensée et en eux-mêmes.

*« Vous avez admirablement choisi votre titre. Car ces choses n'avaient jamais ou presque jamais été dites. Vous les formulez avec une finesse d'analyse, une profondeur, une justesse d'expression qui, j'en suis sûr, mériteront à votre petit mais si riche ouvrage une place de premier rang dans la littérature ethnologique. »*

*Claude Lévi-Strauss*

Sophie Caratini, spécialiste des sociétés nomades de l'Ouest saharien, est directrice de recherche au CNRS, membre de l'Equipe Monde Arabe et Méditerranée.

Maurice Godelier, figure majeure de l'anthropologie, spécialiste des sociétés de l'Océanie, est directeur d'études à l'EHESS, ancien directeur scientifique du CNRS.

Avec le soutien du CNL Centre national du Livre